وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين الذاكرين المعترفين بجميل آلائه المجتهدين بحمد نعمائه المستنصرين بنصره المذكورين
بذكره الذين تأدبوا بمعتصمه وتهذبوا بتوفيقه واستضاءوا بأضوائه وتزودوا من فوائده حتى
نجوا بالهداية إلى الدار الآخرة وعلموا بعقلهم أن الدنيا زاهدة وأن الفضل لله فلزموا القصد فلم يتعدوا
الحد فجعلوا في موضع الإكثار وتطلعوا في مكان الاختصار وخرجوا من متباينين وجمعوا بين
متنافرين فوهب مصيب حزم في صوابه ترتيبه له في مراتبه وتنزيله في منازله فصار محققا وهو
الرشاد مبطنا وصلى الله على أفضل بريته وأكمل خليقته سيدنا محمد وآله الطاهرين من عترته
وسلم **أما بعد** فإني رأيت أن أملي كتابا متوسطا في أصول الفقه لا ينتهي بتطويل إلى الإملال
ولا باختصار إلى الإخلال بل يكون للحاجة سدادا وللتبصرة زنادا وأخص مسائل الخلاف بالاستيفاء
والاستقصاء فإن مسائل الوفاق تقل الحاجة فيها إلى ذلك فقد وجدت بعض من أفرد لأصول
الفقه كتابا وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه قد شذ عن قانون
أصول الفقه وأسلوبها وتعداها كثيرا وتخطاها فتكلم على حد العلم والظن وكيف يولد النظر العلم
والظن وكيف والفرق بين وجوب المسبب عن السبب وحصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة
وما يختلف فيه العادة وتتفق والشروط التي بها يعلم كون خطابه تعالى دالا على الأحكام و
خطاب الرسول والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان إلى غير ذلك من الكلام الذي
هو محض من خالص الكلام في أصول الدين دون أصول الفقه فإن كان دعا إلى الكلام على هذه
المواضع أن أصول الفقه لا يتم ولا يثبت إلا بعد ثبوت هذه الأصول التي من أصول الدين من أولها إلى آخرها
تبنيها فإن أصول الفقه مبنية على جميع أصول الدين مع التأمل الصادق وهذا يوجب علينا أن نتكلم
في أصول الفقه بالكلام على حدوث الأجسام وإثبات المحدث وصفاته وجميع أبواب التوحيد

فهذا العلم تقتضي أن نتكلم على سائر أصول الدين م

ثم ابواب

ثم أبواب العدل والنبوات ومعلوم أن ذلك مما لا يجوز فضلا عن يجب والجيد في اطراح الكلام
على النظر وكيفية توليده وجميع ما ذكرناه وإذا كان موضوع ذكر العلم والظن في أصول الفقه اقتضى أن
نذكر ما يولد العلم ويقتضي الظن ونتكلم في أحوال الأسباب وكيفية توليدها لما اقتضى ذكر الخطاب
الذي هو العماد في أصول الفقه والمدار عليه أن نذكر الكلام في الأصوات وجميع أحكامها وهل
الصوت جسم أو صفة لجسم أو عرض وحاجته إلى المحل وما يولده وكيفية توليده وهل الكلام معنى
في النفس أو هو جنس الصوت أو معنى يوجد مع الصوت على ما يقوله أبو علي فإن الشاغل بذلك كله
كالشاغل بما أشرنا إليه مما تكلفه وما تركه الأكثر لكن الكلام في هذا الباب بما هو الكلام في
أصول الفقه بلا واسطة من الكلام فيما هو أصول الأصول الفقه والكلام في هذا الفن إنما يقع مع
من تفردت معه أصول الدين وتمهدت ثم تعداها إلى غيرها مما هو مبني عليها فإذا كان المخالف
لنا مخالفا في أصول الدين كما أنه مخالف في أصول الفقه أحلناه على الكتب الموضوعة للكلام في
أصول الدين ولم يجمع له في كتاب واحد بين الأمرين ولعل القليل النادر من مسائل أصول الفقه
ما لم أملل فيه مسائل معدودة مستوفاة مستقلة مستقصاة لا سيما مسائل المهمات الكبار فأما الكلام
في الإجماع فمعول الكتاب الشافي والذخيرة مستوفى وكذلك الكلام في الأخبار والكلام في القياس
والاجتهاد بسطناه وشرحناه في جواب مسائل أهل الموصل الأولى وقد كانت بها أمللنا نطعن
في مسائل الخلاف في أصول الفقه وعلق عنا دفعات لا أحصي من غير كتاب يقرأه المعلق عليه من
مسائل الخلاف على غاية الاستيفاء دفعات كثيرة وعلق عنا كتاب العمد مرارا لا أحصي والحاجة
مع ذلك إلى هذا الكتاب الذي قد شرعنا فيه مناسبة تامة والمنفعة به عامة لأن كل
الحق من هذا العلم يهتدي بإعلامه إليه فينتفع من قرب عليه ومن يتقلد من الفقهاء مذهبا بعينه
تقليدا أو ألفا في أصول الفقه ينتفع بما أوضحناه من نصرة ما يوافق فيه ما كان لا يهتدي إلى معرفته
كشف قناع حجته ولا يجهل [illegible] كتب موافقيه ومصنفيه ويستفيد [illegible] فيما خالفناه فيه إنا أخذنا
في هذا الكتاب بما هو الحق عندنا وقررناها وهذبناها وأظهرنا من معانيها ودقائقها ما
كان مستورا وإن كان من بعد المخالفين على نقضها وإبانة فسادها فهو على كل حال [illegible]

هذه الأصول هو الجيد في اطراح الكلام عليه

المبنا

مشروحين مستقصين بهذا الكتاب اذا اعان الله تعالى على اتمامه وآخر انه كان يغنيه نظيرين الكتب
المصنفة في هذا الباب علم فحص في تجويده وتحريره وتهذيبه فقلما يكون ذلك فيما سبق اليه من المذاهب
والادلة وانما اوردنا ان نظم هذا هنا في اصول الفقه ما اجتمعت لاحد من مصنفي كتاب اصول الفقه
وعلى هذا يمكن ان يستعان بكلام احد من مصنفي الكلام في هذه الاصول لان الخلاف في المذاهب
والادلة والطرق والاوضاع يمنع من ذلك الا ترى ان الكلام في الامر والنهي الغالب على مسائله والاكثر و
الاظهر اختلاف القوم فيه والعموم والخصوص والمجمل والمبين وفيما يتفرع عليه اظهر وكذلك البيان والمجمل
والاجماع والاخبار والقياس والاجتهاد والاختلاف في جميعه اظهر من ان يحتاج الى اشارة فقد
تحقق استبداد هذا الكتاب بطرق محددة لا استعانة عليها بشيء من كتب القوم المصنفة في هذا
الباب وما توفيقنا الا بالله وقد تحتمسه بالذريعة الى اصول الشريعة لانه سبب ووسيلة الى علم
هذه الاصول وهذه اللفظة في اللغة العربية وما تنصرف اليه تفيد هذا المعنى الذي اشرنا اليه لانهم
يسمون الجمل الذي يختل به الصائد الصيد ذريعة واسم الذريعة من هذا المعنى يشتق لانه بها يتوصل
الى الاغراض والاوطار والذريعة ايضا اسم للقناة وذريعة الماء اذا غلب وبلغ من صاحبه الوطر فان
ان المنصرف يعود الى المعنى الذي ذكرناه وما توفيقنا الا بالله عليه توكلنا واليه ننيب

تحمل

باب الكلام في الخطاب واقسامه واحكامه

الكلام

اعلم ان الكلام في اصول الفقه انما هو على الحقيقة كلام في ادلة الفقه يدل عليه انا اذا تاملنا ما يسمى بانه اصول الفقه
وجدناه لا يخرج من ان يكون موصلا الى العلم بالفقه او متعلقا به وطريقا الى ما هذه صفته و
الاختبار يحقق ذلك ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون الادلة والطرق الى احكام فروع الفقه الموجودة
في كتب الفقهاء اصولا للفقه لان الكلام في اصول الفقه انما هو كلام في كيفية دلالة الادلة الفقهية انما
هي على جهة الجملة بين المسائل والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل واذا كان مدار الكلام في اصول الفقه انما
هو على الخطاب وجب ان نبتدئ بذكر احكام الخطاب والخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه وليس
كل كلام خطابا وكل خطاب كلام والخطاب يفتقر في كونه كذلك الى ارادة المخاطب لكونه خطابا لمن
هو خطاب له او افقه في جميع صفاته من وجود وحدوث وصيغة وترتيب ليس بخطاب فلا بد من امر زائد به كان خطابا

ما يدل على هذه الاصول على الاحكام على طريق الجملة دون التفصيل وادلة ... م

لمن هو خطاب له ومتوجه اليه والذي يدل على ذلك ان الخطاب

وهو قصد المخاطب ولهذا قد يسمع كلام الرجل جماعة ويكون خطابا لبعضهم دون بعض لاجل القصد الذي
اشرنا اليه المخصص لبعضهم من بعض ولهذا جاز ان يتكلم النائم ولم يجز ان يكون مخاطبا كما لم يجز ان يامر
وينهى وينقسم الكلام الى قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل ما لم يوضع في اللغة التي اضيف انه مهمل اليها لشيء من المعاني
والفوائد واما المستعمل فهو الموضوع لمعنى او فائدة وينقسم الى قسمين احدهما ما لم يوضع لمعنى صحيح وان كان
يفيد فيما يسمى به كالالقاب مثل قولنا زيد وعمرو وهذا القسم جعله القوم بدلا من الاشارة ولهذا لا
يستعمل في الله تعالى والفرق بينه وبين المفيد ان اللقب يجوز تغييره وتبديله واللغة على ما هي عليه
والمفيد لا يجوز ذلك فيه ولهذا كان الصحيح ان لفظة شيء ليست لقبا بل هي من قسم مفيد الكلام لان
تبديلها وتغييرها لا يجوز واللغة على ما هي عليه وانما لم تفد لفظة شيء لاشتراك جميع المعلومات
في معناها فتعذرت فيها طريقة الابانة والتمييز فلا يرجع الى غيرها لم تفد واللقب لا يفيد لشيء
يرجع اليه والقسم الثاني من القسمين المتقدمين هو المفيد الذي يقتضي الابانة وهو على ثلاثة اضرب
احدها ان يبين نوعا من نوع كقولنا لون وكون واعتقاد وارادة وثانيها ان يبين جنسا من جنس
كقولنا جوهر وسواد وحياة وتاليف وثالثها ان يبين عينا من عين كقولنا عالم وقادر واسود وابيض

حقيقة والمجاز

وينقسم المفيد من الكلام الى ضربين حقيقة ومجاز فاللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع
ذلك اللفظ لافادته اما في لغة او عرف او شرع ومتى تاملت ما حد به الحقيقة وجدت ما ذكرناه اسلم
واسلم من القدح وحد المجاز هو اللفظ الذي اريد به ما لم يوضع لافادته في لغة ولا عرف ولا شرع ومن حكم
الحقيقة وجوب حملها على ظاهرها الا بدليل والمجاز بالعكس من ذلك بل يجب حمله على ما اقتضاه الدليل

الاصل في الكلام الحقيقة

والوجه الثاني ثبوت هذا الحكم للحقيقة ان المواضعة قد جعلت ظاهرها للفائدة المخصوصة فاذا خاطب الحكيم
الحكيم بها فلم يقم دليل على وجود كل امر يقتضي العدول عن ظاهره فلا بد من ان يريد ما تقتضيه المواضعة
في تلك اللفظة التي استعملها ومن شان الحقيقة ان تجري في كل موضع تثبت فيه فائدتها من غير تخصيص
الا ان يعرض عارض سمعي يمنع من ذلك وهذا اذا لم يكن في اصل تلك الحقيقة وضعت لتفيد معنى في جنس
دون جنس نحو قولنا ابلق فانه يفيد اجتماع لونين مختلفين في بعض الذوات دون بعض لانهم يقولون
فرس ابلق ولا يقولون ثوب ابلق وانما اوجبنا اطراد الحقيقة في فائدتها لان المواضعة تقتضي ذلك

والغرض فيها الابانة لا الاطراد فلو لم يجب تسمية كل من فعل الضرب بانه ضارب لنقض ذلك القول بان

الاطراد

اهل اللغة انما سموا الضارب ضاربا لوقوع هذا الحدث المخصوص الذي هو الضرب منه وانما اثبتنا
المنع السمعي لانه ربما عرض في اجراء الاسم على بعض ما فيه ذلك المعنى فيقبح اجراؤه فيمنع الشرع منه
كما قلنا في تسميته تعالى بانه فاضل واعلم ان الحقيقة يجوز ان ينقل استعمالها ويتغير حالها فيصير

النقل

كالمجاز وكذلك المجاز غير ممتنع ان يكثر استعماله في العرف فيلحق بحكم الحقائق وانما قلنا ذلك من حيث
كان اجراء هذه الاسماء على فوائدها في الاصل ليس بواجب وانما هو بحسب الاختيار واذا صح
في اصل اللغة التغيير والتبديل فكذلك في فرعها والمنع من جواز ذلك متعذر واذا كان جائزا فقد وقع
ما ذكرناه وبرهانه وحصوله ان قولنا غائط كان في الاصل اسما للمكان المطمئن من الارض ثم غلب عليه الاستعمال
العرفي فانتقل الى الكناية عن قضاء الحاجة والحدث المخصوص ولهذا لا يفهم من اطلاق هذه اللفظة
في العرف الا ما ذكرناه دون ما كانت عليه في الاصل واما استشهادهم على ذلك بالصلوة والصيام
وان المفهوم في الاصل من لفظ الصلوة الدعاء ثم صار في الشرع المعروف سواه ومن الصيام الامساك
ثم صار في الشرع لما كان مخالفه فانه ضعيف من حيث يمكن ان يقال ان ذلك ليس بنقل وانما هو تخصيص

امارات الوضع

وهذا غير ممكن في لفظ الغائط واقوى ما يعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم
على ذلك او يكون معلوما من حالهم ضرورة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظة في بعض الفوائد ولا
يدلونا على انهم متجوزون بها مستعيرون لها فيعلم انها حقيقة ولهذا نقول ان ظاهر استعمال اهل
اللغة اللفظ في شيء دلالة على انها حقيقة فيه الا ان ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر وقد قيل فيما يعرف

دلالة الاستعمال على الحقيقة

به الحقيقة اشياء غيرها نعلمها اذا تاملها حق التامل طعن فيها فلذلك ومما ذكرناه ابعد من الشبهة
ونحو في الكتب كثيرا ان المجاز لا يجوز استعماله الا في الموضع الذي استعمله فيه اهل اللغة من غير
تعديه ولا بد من تحقيق هذا الموضع فانه ملتبس والذي يجب ان يكون المجاز مستعملا فيما استعمله
فيه اهل اللغة او في نوعه وقبيله الا ترى انهم لما حذفوا المضاف واقاموا المضاف اليه مقامه

عدم اشتراط استعمال اهل اللغة في نوع التجوز

في قوله تعالى واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها اشعرونا بان حذف المضاف
توسعا جائز فساغ لنا ان نقول سل المنازل التي نزلناها والخيل التي ركبناها على هذه الطريقة

في اللغة

في الحذف ولما وصفوا البليد بانه حمار لشبهه له في البلادة والجواد بالبحر لشبهه له في كثرة عطائه
جاز ان يصف البليد بغير ذلك من الاوصاف المنبئة عن عدم الفطنة فنقول انه حجر وانه جماد وما
اشبه ذلك ويحمل الجواد على الشيء اسم ما قاربه في بعض المواضع فعلنا مثل ذلك للمقاربة في موضع اخر
الا ترى انهم قالوا اسأل القرية في قرية معينة ونعديها الى غيرها بلا شبهة للمشاركة في المعنى وكذلك
في النوع والقبيل وليس هذا هو القياس في اللغة المطرح كما لم يكن ذلك قياسا في تعدي العين
الواحد في القرية وبعد فانا نعلم ان ضروب المجازات الموجودات الان في اللغة لم يستعملها القوم في زمن
واحد وفي حال واحدة بل في زمان بعد زمان ولم يخرج من استعمل من ذلك ما لم يكن بعينه مستعملا

تعارض اللغة والعرف والشرع

عن قانون اللغة فكذلك ما ذكرناه. واعلم ان الخطاب اذا انقسم الى لغوي وعرفي وشرعي وجب بيان
مراتبه وكيفية تقديم بعضه على بعض حتى يعمل ذلك فيما يرد منه تعالى من الخطاب فحاصل القول
فيه انه اذا ورد منه تعالى خطاب وليس فيه عرف ولا شرع فيجب حمله على وضع اللغة لانه الاصل
فان كان فيه عرف فيجب حمله على العرف دون اصل الوضع لان العرف طار على اصل الوضع وكالناسخ
له والمؤثر فيه فاذا كان هناك وضع وعرف وشرع وجب حمل الخطاب على الشرع دون الامرين الاخرين
للعلة التي ذكرناها ولان الاسماء الشرعية صادرة عنه تعالى فتجري مجرى الاحكام في انه لا يعدل عنها

تقسيم الكلام الى الطلبي والخبري

واعلم ان الناس قد طولوا في اقسام الكلام واورد بعضهم في اصول الفقه ما لا حاجة اليه واختصار القسم
الكلام المفيد لابد انه اما ان يكون خبرا او ما معناه معنى الخبر وعند التامل يعلم دخول جميع اقسام الكلام
تحت ما ذكرناه لان الامر من حيث دل على ان الامر مريد للمامور به كان في معنى الخبر والنهي انما كان
نهيا لان الناهي كاره لما نهي عنه فمعناه معنى الخبر ولان المخاطب غيره اما ان يعرفه حال نفسه او حال
غيره وتعريفه حال غيره يكون بالخبر دون الامر وتعريفه حال نفسه يكون بالامر والنهي وان جاز ان يكون

تقسيم الكلام الى الاشتراك وغيره

بالخبر واعلم ان المفيد من الاسماء اما ان يختص بعين واحدة لا يتعداها او يكون مفيدا لما زاد عليها
فمثال الاول قولنا الله وقديم وما جرى مجرى ذلك مما يختص به العليم تعالى فلا شيء يشاركه فيه غيره

الحقيقة ووقوع الاشتراك في اللغة

فاما ما يفيد اشياء كثيرة فينقسم الى قسمين اما ان يفيد في الجميع فائدة واحدة او ان يفيد فوائد مختلفة
فمثال الاول قولنا لون وانسان ومثال الثاني قولنا قرء وعين وجارية ومن حال الفقه جواز

استعمال المشترك في المعنيين
استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي

ويقع الاسم على مختلفين او على ضدين لا لمنع الخلافة لخروجه عن الظاهر من مذهب اهل اللغة واعلم
انه غير ممتنع ان يراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة من المعبر الواحد المعنيان المختلفان وان
يراد بها ايضا الحقيقة والمجاز بخلاف ما حكي عمن خالف في ذلك من ابي هاشم وغيره والذي يدل
على صحة ما ذكرناه انه لو كان ممتنعا لم يخل امتناعه من ان يكون لامر يرجع الى المعبر او لما يعود
الى العبارة وما يستحيل لامر يرجع الى المعبر يجب استحالته مع فقد العبارة كما ان ما يصح لامر يعود اليه
يجب صحته مع وجود فقد العبارة وقد علمنا انه يصح من احدنا ان يقول لغيره لا تنكح ما نكح ابوك
ويريد به لا تعقد على من عقد عليه ولا على من وطئه ويقول ايضا لغيره ان لمست امراتك فاعد
الطهارة ويريد به الجماع واللمس باليد وان كنت محدثا فتوضأ ويريد جميع الاحداث واذا جاز
ان يريد بها الضدين في الحالة الواحدة فاجدر ان يريد بها المختلفين فاما العبارة فلا مانع من جهتها
تقتضي تعذر ذلك لان المعنيين المختلفين قد جعلت هذه العبارة في وضع اللغة عبارة عنهما
فلا مانع يمنع ان يراد بها وكذلك اذا استعملت هذه اللفظة في احدهما مجازا شرعا او عرفا
ممتنع ان يراد بالعبارة الواحدة لانه لا تنافي ولا مانع وانما لا يجوز ان يريد باللفظة الواحدة
الامر والنهي لتنافي موجبهما لان الامر يقتضي ارادة المامور به والنهي يقتضي كراهة المنهي عنه
ويستحيل ان يكون مريدا كارها الشيء الواحد على الوجه الواحد وكذلك لا يجوز ان يريد باللفظة
الواحدة الاقتصار على الشيء والتعدي لان ذلك يقتضي ان يكون مريدا للشيء وان لا يريده وقولهم
لا يجوز ان يريد باللفظة الواحدة استعمالها فيما وضعت له والعدول بها عما وضعت له فليس
بصحيح لان المتكلم بالحقيقة والمجاز ليس يجب ان يكون قاصدا الى ما وضعوه والى ما لم يضعوه بل يكفي
في كونه متكلما بالحقيقة ان يستعملها فيما وضعت له في اللغة وهذا القدر كاف في كونه متكلما
باللغة من غير حاجة الى قصد استعمالها فيما وضعوه وهذه الجملة كافية في اسقاط هذه الشبهة
اعلم ان الغرض في اصول الفقه التي بينا ان مدارها انما هو على الخطاب وقد ذكرنا مهم اقسامه وما
لا بد منه من احواله لما كان لا بد منه من احواله لما كان لا بد فيه من العلم باحكام الافعال ليعمل
على ما يجب فعله ويجتنب على ما يجب اجتنابه وجب ان نشير الى العلم ما هو وما يشتبه به من الظن وما

يقتضي

تقسيم العلم والظن

يقتضي كل واحد منهما من دلالة او امارة باختصر قول فان الجمل المعقولة في هذا الموضع كافية فاما الاقسام
واحكامها ومراتبها فيجيء فيه من هذا الكتاب عند الكلام على افعال النبوة وكيفية دلالتها باذن
الله تعالى ومشيئته. واعلم ان العلم ما اقتضى سكون النفس وهذه حالة معقولة يجدها الانسان من
نفسه عند المشاهدات ويفرق بينها وبين خبر النبي بان زيدا في الدار وخبر غيره ان ما هذه حاله
لا بد من كونه اعتقادا متعلقا بالشيء على ما هو به وان لم يجز ادخال ذلك في حد العلم لان الحد يجب ان
يميز المحدود ولا يجب ان يذكر في جملته ما يشاركه فيه ما خالفه ولئن جاز لنا ان نقول في حد العلم
بانه اعتقاد للشيء على ما هو به مع سكون النفس ونحترز بذلك ايضا بقولنا اعتقاد من سائر الاجناس
وبقولنا على ما هو به من الجهل وبسكون النفس من التقليد فلا جاز ان نقول في حد عرض
ليتبينه من الجوهر ويوجب حالا للحي ليتبينه مما يوجب حالا للمحل ويحل القلب ولا يوجد الا فيه
ليتبينه مما يحل الجوارح والعلم ينقسم قسمين احدهما لا يتمكن العالم به من نفيه عن نفسه لشبهة
ان انفرد وان شئت قلت لامر يرجع اليه وان شئت قلت على حال من الحالات والقسم الاخر يتمكن
من نفيه عن نفسه على بعض الوجوه والقسم الاول على ضربين احدهما مقطوع على انه علم ضروري
ومن فعل الله تعالى فينا كالعلم بالمشاهدات وكلما يكمل به العقل من العلوم والقسم الثاني مشكوك
فيه ويجوز ان يكون ضروريا من فعل الله فينا كما يجوز ان يكون من فعلنا كالعلم بخبر الاخبار عن
البلدان والحوادث الكبار وهذا مما يستقصى في الكلام على الاخبار من هذا الكتاب بعون الله
تعالى ومشيئته وانما شرطنا ما ذكرناه من الشروط احترازا من العلم المكتسب اذ قد يكون علم ضروري
ومتعلقهما واحد واما العلم الذي يمكن نفيه عن العالم على الشروط التي ذكرناها فهو مكتسب ومن حقه
ان يكون من فعلنا لا من فعل غيرنا فينا وما سوى هذا من اقسام العلوم الضرورية وما يتفرع عليه
غير محتاج اليه في هذا الكتاب والنظر في الدلالة على الوجه الذي يدل عليه يجب عنه العلم او يحصل
لا محالة وهذا القدر كاف لمن ينظر في اصول الفقه ولا حاجة به ما سنه لا يتم وصله من اصول الفقه
الا بها الى ان يحقق كيفية كون النظر سببا للعلم وشروط توليده واما الظن فهو ما يقوي كون ما ظنه
على ما ظننا ولها الظن وان جوز خلافه والذي بين به الظن التقوية والترجيح ولا معنى لتحقيق كون

الظن من جهة قبيل الاعتقاد ههنا وان كان ذلك هو الصحيح لانه لا حاجة بنا الى ذلك فيما يحصل
عنده الظن يسمى امارة وربما سمي دلالة والاولى افراد الدلالة بما يحصل عنده العلم وبعض في
الكتب كثيرا ان حصول الظن عند النظر في الامارة ليس بموجب عن النظر كما نقوله في العلم الحاصل عند
النظر في الدلالة بل يختاره الناظر في الامارة لاجل قوة الداعي وليس ذلك بواضح لانهم انما
يعتمدون في ذلك على اختلاف الظنون من العقلاء والامارة واحدة وهذا يبطل باختلاف العقلاء
في الاعتقادات والدلالة واحدة فان ذكروا اختلال الشروط وان نعتد بكمالها يجب العلم امكن
ان يدعى مثل ذلك بعينه في النظر في الامارة وتحقيق ذلك ايضا مما لا يحتاج اليه ههنا لان الاغراض
في اصول الفقه تتم من دونه فان قيل ما دليلكم على ان تكليفكم في اصول الفقه انما هو العلم دون
العمل التابع للظن واذا كنتم تجوزون ان يكون تكليفكم الشرايع تكليف يتبع الظن الراجع الى الامارة
فالا كان التكليف في اصول الفقه كذلك قلنا ليس كل اصول الفقه يجوز فيه ان يكون الحق في
جهتين مختلفتين لان القول بان المؤثر في كون الامر امرا انما هو ارادة المامور به وانه لا يتعلق
لذاته بصفات الفعل في نفسه وان الله تعالى لا يجوز ان يريد الا ما له صفة زائدة على حسنه ولا
ينسخ الشي قبل وقت فعله وما اشبه ذلك وهو الغالب والاكثر فلا يجوز ان يكون الحق فيه
الا واحدا واحدا كما لا يجوز في اصول الديانات ان يكون الحق فيه الا في واحد اللهم الا ان يقول
جوزوا ان يكلفنا الله تعالى من ظن بامارة مخصوصة فظهر له ان الفعل واجب ان يفعله
على وجه الوجوب ومن ظن بامارة اخرى انه ندب ان يفعله على هذا الوجه وكذلك القول في
الخصوص والعموم وسائر المسائل لان العمل فيها على هذا الوجه هو المقصود دون العلم واختلاف
احوال المكلفين فيه جايز كالجايز في فروع الشريعة فاذا سلنا على هذا الوجه فالجواب ان ذلك
كان جايزا لكنا قد علمنا الان خلافه لان الادلة الموجبة للعلم قد دلت على احكام هذه الاصول
كما دلت على اصول الديانات وما اليه طريق علم لا حكم للظن فيه وانما يكون للظن حكم فيما لا طريق
الى العلم به الا ترى انا لو تمكنا من العلم بصدق الشهود لما جاز ان نعمل في صدقهم على الظن و
كذلك في اصول العقليات لو امكن ان نعلم ان في الطريق سبعا لما عملنا على قول من نظن صدقه

المخبرين

من المخبرين من ذلك واذا ثبتت هذه الجملة وعلمنا ان على هذه الاصول ادلة توجب النظر فيها العلم
لم يجز ان يعمل فيها بما يتعلق به على الظن من الامارات ومعنا علم وادلة وايضا فلو كانت العبادة وردت
بالعمل فيها على الظنون لوجب ان يكون على ذلك دليل مقطوع به كما نقول لمن ادعى مثل ذلك في
الاحكام الشرعية وفي فقد دلالة على ذلك صحة ما قلناه وايضا فليس يمكن ان يدعى ان المختلفين
يعذر بعضهم بعضا في الخلاف الجاري في هذه الاصول ويصوبه ولا يحكم بتخطئته كما امكن
ان يدعى ذلك في المسائل الشرعية فان من نفى القياس في الشرعيات لا يعتد بمثبته ولا يصوبه
ومن اثبته لا يعتد بنافيه ولا يصوبه وكذلك القول في الاجماع واكثر مسائل الاصول **باب
القول في الامر** واحكامه واقسامه **فصل في ما الامر** اختلف الناس في هذه اللفظة
فذهب قوم الى انها مختصة بالقول وفي الفعل ومتى عبر بها عن الفعل كانت مجازا وقال اخرون
هي مشتركة بين القول والفعل حقيقة فيهما معا والذي يدل على صحة ذلك انه لا خلاف في استعمال
لفظة الامر في اللغة العربية تارة في القول واخرى في الفعل لانهم يقولون امر فلان مستقيم وامره
غير مستقيم وانما يريدون طرايقه وافعاله دون اقواله ويقولون هذا امر عظيم كما يقولون خطب
عظيم ورايت من فلان امرا اهالني او اعجبني ويريدون بذلك الافعال لا محالة ومن امثال العرب
لامر ما جدع قصير انفه وقال الشاعر لامر ما يسود من يسود ومما يمكن ان يستشهد
به على ذلك من القران قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور وانما يريد الله تعالى بذلك
الاهوال والعجايب التي فعلها جل اسمه تخرق بها العادة وقوله تعالى اتعجبين من امر الله واراد
الفعل لا محالة واذا صحت هذه الجملة وكان ظاهر استعمال اهل اللغة اللفظة في شيين او اشياء يدل
على انها حقيقة فيها ومشتركة بينها الا ان يقوم دليل على انه مجاز في احدهما وقد بينا
هذه الطريقة في مواضع كثيرة من كلامنا ويجي شرحها مستوفى في مواضعها من كتابنا هذا
وجب القطع على اشتراك هذه اللفظة بين الامرين ووجب على من ادعى انها مجاز في احدهما الدليل
فان قالوا قد استعمل لفظ الخبر فيما ليس بخبر على الحقيقة كما قال الشاعر تخبرني العينان ما القلب كاتم
قلنا قد بينا ان ظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة الا ان يقوم دلالة ولو خلينا وظاهر استعمال لفظة الخبر

ما الامر

خالني

ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة

عدم الاشتقاق في المجاز

في غير القول حكمنا فيه بالحقيقة لكنا علمنا ضرورة من مذاهب القوم انهم لذلك يستعملون ويتجوزون
فاستغنينا عما يوجبه ظاهر الاستعمال وليس في ذلك معنا في استعمالهم لفظة الامر في الفعل وقد تعلق
المخالف لنا في هذه المسألة باشياء **منها** ان الامر يشتق منه في اللغة العربية الوصف لفاعله
بانه آمر وهذا لا يليق الا بالقول دون الفعل لانهم لا يسمون من فعل فعلا ليس بقول بانه آمر **ومنها**
انه لو كان اسما للفعل في الحقيقة لاطرد في كل فعل حتى يسمى الاكل والشرب بانه امر ولا مرية ان القول
لما كان امرا اطرد في كل ما هو بصفته **ومنها** ان من شان الامر ان يقتضي مامورا ومامورا به الاطراد
كما يقتضي الضرب ذلك ومعلوم ان ذلك لا يليق الا بالقول دون الفعل **ومنها** ان الامر يدخل فيه
الوصف بمطيع وعاص وذلك لا يتاتى الا في القول **ومنها** ان الامر يقتضيه النهي فاذا لم يدخل النهي
الا في الاقوال دون الافعال فكذلك الامر **ومنها** ان الامر يمتنع منه الخرس والسكوت لانهم يستجيزون
في الاخرس والساكت ان يقولوا وقع منه امر كما يستجيزون ان يقولوا وقع منه خبر او ضرب من ضروب
الكلام **ومنها** ان لفظة الامر لو كانت مشتركة بين القول والفعل لم تخل من ان تفيد فيهما فائدة
واحدة او فائدتين مختلفتين وقد تعذر الاشارة الى فائدة تعمهما او فائدتين تختص كل واحدة
منهما ولا دلالة على فساد كون هذه اللفظة حقيقة في الامرين فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا من ذكر
الاشتقاق ما انكرتم ان يكون الاشتقاق الذي اوجبه اهل اللغة لفاعل الامر الذي هو قول ان ما هو
دون ما ليس بقول من الافعال ومعلوم ضرورة انهم انما اشتقوا آمرا من الامر الذي هو القول فاي
دلالة في ذلك على ان الفعل لا يسمى امرا ومن الذي يحفظ عن اهل اللغة القول بان كل ما يوصف بانه
امر على الحقيقة يوصف فاعله بانه آمر واذا لم يكن هذا محفوظا عنهم ولا منقولا فلا دلالة فيما ذكروه
وهذه الطريقة توجب عليهم ان يكون لفظة عين غير مشتركة لان لقائل ان يقول ان هذه اللفظة
انما تجري على ما يشتق منها اعين وعينا وهذا لا يليق الا بالجارحة فيجب ان يكون مقصورة
عليها ويبطل ما يدفعون به هذا القول بدفع قولهم ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا نحن نقول
بما ظننتم انا نمتنع منه ولا نفرق بين وضع هذا الاسم الذي هو الامر على الافعال كلها على
اختلافها وتغايرها والا فدلونا على اي فعل شئتم فانا نبين ان اهل اللغة لا يمتنعون

من ان يسموه

من ان يسموه امرا ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان اقتضاء الامر لمامور ومامور به انما هو في
الامر الذي هو القول دون الفعل وانما كان كذلك لان الامر لم يتعلق بغير فاعله والفعل لا يتعلق
له بغير فاعله فلذلك احتاج الامر من مامور به ومامور الى ما لا يحتاج اليه الفعل وان سمي امرا و
انتم لا يمكنكم ان تنقلوا عن اهل اللغة ان كل ما سمي امرا وان لم يكن قولا يقتضي مامورا به ومامورا
ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ان الوصف بالطاعة والمعصية لا يليق الا بالامر الذي هو القول
للعلة التي ذكرناها وهو ان المطيع من فعل ما امر به والعاصي من خالف ما امر به والامر الذي هو
الفعل لا يقتضي طاعة ولا معصية لانه لا يتعلق بمطيع ولا عاص على ان قولهم ان دخول الطاعة
والمعصية علامة لكون الامر امرا ينتقض بقول القائل لغلامه اريد ان تسقيني الماء ونحن نعلم انه
اذا لم يفعل يوصف بانه عاص فاذا فعل يوصف بانه مطيع وقد علمنا ان قوله اريد ان تفعل ليس
بامر لفقد صيغة الامر فيه فبطل ان يكون الطاعة او المعصية موقوفة على الامر ويقال لهم فيما تعلقوا
به خامسا انما النهي نقيض الامر الذي هو القول دون الفعل فمن اين لكم ان النهي نقيض كل ما يسمى
امرا وان لم يكن قولا والذي نقلوه لنا من اهل اللغة ان النهي نقيض الامر هم الذين قالوا ان الذي
الفعل يسمى بانه امر ويجري ذلك في كلامهم واشعارهم ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا ان الخرس
والسكوت يمنعان من الامر الذي هو القول ولا يمنعان من الامر الذي هو الفعل يدل على هذا
انا نقول في الاخرس ان امره مستقيم او غير مستقيم وان امره جميلا او قبيحا وكذلك في الساكت
ويوضح ما ذكرناه انه لو كان الاخرس لا يقع منه ما يسمى امرا من الافعال كما لا يكون آمرا لوجب ان
يستحيل ان يوصف فعله بانه امر كما استحال ان يوصف بانه آمر فقد علمنا الفرق بين الامرين ضرورة
ولمن خالف في اشتراك لفظة عين ان يطعن بمثل ما ذكروه فيقول ان هذه اللفظة تجري على ما يوجد
فيه العمى والابصار وهذا لا يليق الا بالجارحة فيجب ان يكون مختصة بها ولا جواب عن هذا الطعن
الا ما قلناه من الجواب عن طعنهم ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا انا لا ندعي ان الفائدة واحدة
فيما يسمى امرا من القول ويسمى امرا من الفعل بل ندعي اختلافهما ويجري ذلك في هذه الشبهة على المخالف
مجرى وقوع قولهم عين على اشياء مختلفة لا يفيد في كل واحد منها ما يفيده في الاخر لان العين

يسمى القول

ايضا م

التي هي الجارحة لاشتراك العين التي هي الذهب وعين الماء في فائدة واحدة بل الفوائد مختلفة
وكذلك لفظة امر تفيد تارة القول الذي له الصيغة المعينة وتارة الفعل وهما فائدتان
مختلفتان ولهذا نقول ان هذه اللفظة تقع على كل فعل ولا تقع اذا استعملت في القول على كل
قول حتى يكون بصيغة مخصوصة **فصل في وجوب اعتبار الرتبة في الامر** اعلم
انه لا شبهة في اعتبارها لانهم يستقبحون قول القائل امرت الامير ونهيته ولا يستقبحون ان يقولوا
اخبرته وسألته فدل على انها معتبرة فيجب ان لا نطلق الا اذا كان الآمر اعلى رتبة من المأمور
فاما اذا كان دون رتبته او كان مساويا له فانه لا يكون امره والنهي جار مجرى الامر في هذه القضية
وما له معنى الامر وصيغته من الشفاعة تعتبر ايضا فيه الرتبة لانهم يقولون شفع الحارث الى الامير
ولا يقولون شفع الامير الى الحارث والشفاعة انما يعتبر فيها الرتبة بين الشافع والمشفوع اليه
كما ان الامر انما يعتبر فيه الرتبة بين الآمر والمأمور ولا اعتبار بالرتبة في المشفوع فيه على ما ظنه
من خالفنا في الوعيد لان الكلام على ضربين ضرب لا يعتبر فيه الرتبة وضرب يعتبر فيه الرتبة فما
اعتبرت فيه الرتبة فانما اعتبرت بين المخاطب والمخاطب دون من يتعلق الخطاب به ولذلك
جاز ان يكون احدنا شافعا لنفسه وفي حاجة نفسه ولو اعتبرت الرتبة في المشفوع فيه لما
جاز ذلك كما لا يجوز ان يكون آمرا لنفسه وناهيا وقد تعلق من خالفنا باشياء اولها انهم حملوا
الامر على الخبر في اسقاط الرتبة وثانيها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
والطاعة يعتبر فيها الرتبة كالامر وثالثها قول الشاعر رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي
موتا لم يطع والموت من فعل الله تعالى والطاعة لا تجوز عليه سبحانه عند من اعتبر الرتبة فيقال
لهم في الاول اصولك لو كان الامر كالخبر في سقوط اعتبار الرتبة لجاز ان يقول امرت الامير كما يقول
اخبرت الامير فلما لم يجز ذلك بان الفرق والجواب عن الثاني انه استعار للاجابة لفظة الطاعة
بدلالة ان احدا لا يقول ان الله تعالى اطاعني في كذا اذا اجابه اليه وايضا فان ظاهر القول يقتضي
انه ما للظالمين شفيع يطاع وليس يعقل من ذلك نفي شفيع يجاب فاذا قيل فكل شفيع لا يجاب
على مذهبكم كان في ظالم او غيره لان الشفيع يدل على اختصاص منزلته عن منزلة المشفوع اليه

الشفاعة

الشفاعة

والطاعة

والطاعة يقتضي عكس ذلك قلنا القول بدليل الخطاب باطل وغير ممتنع ان يخص الظالمون بانه لا شفيع
لهم يطاع وان كان غيرهم بهذه المنزلة وايضا فيمكن ان يريد بيطاع غير الله تعالى من الزبانية
والحفظة والطاعة من هؤلاء لمن هو اعلى منزلة منهم من الانبياء ثم المؤمنين صحيحة واضعف
موضعها والجواب عن الثالث ان الشاعر تجوز واستعمل لفظة يطع في موضع يجب وهذه عادة
الشعراء وايضا فيمكن ان يكون تمنى في عدوه ان يقتله بعض البشر فقد يسمى القتل موتا والموت
قتلا للتقارب بينهما فلم يطعه ذلك القاتل ولم يبلغه امنيته والشبهة في مثل هذه المسألة ضعيفة
جدا **فصل في صيغة الامر** اختلف الناس في صيغة الامر فذهب الفقهاء كلهم واكثر
المتكلمين الى ان للامر صيغة مفردة مختصة به متى استعملت في غيره كانت مجازا وهي قول القائل
لمن هو دونه في الرتبة افعل وذهب شيوخنا الى ان هذه اللفظة مشتركة بين الامر وبين الاباحة
وهي حقيقة فيهما ومع الاطلاق لا يفهم احدهما وانما يفهم واحد دون صاحبه بدليل وهو الصحيح
والذي يدل عليه ان هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الامر والاباحة في التخاطب والشعر والقرآن
قال الله تعالى اقيموا الصلوة وهو امر وقال سبحانه واذا حللتم فاصطادوا وهو مبيح وكذلك قوله
تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض والانتشار في الارض مباح غير مأمور به وظاهر
الاستعمال يدل على الحقيقة الا ان تمنع دلالة وما نراهم يفزعون اذا ارادوا ان يبيحوا الا الى هذه
اللفظة كما يفزعون اليها في الامر ولا يعترض على هذا ما لهم الحث لان ذلك حث محض وهو جار
مجرى امرك في انه حث وانما ارادوا ان يبيحوا بغير لفظة الخبر فلا مندوحة لهم عن هذه اللفظة
كما لا مندوحة لهم في الامر فاما ما تعلق المخالف في اختصاص هذه الصيغة بالامر بان معنى الامر وهو
الطلب يقع في النفس وتدعو الحاجة اليه فلا بد من ان يضعوا له لفظا ينبئ بها عن اغراضهم واذا ثبت
ذلك فلا لفظة الا هذه الصيغة المخصوصة فانه يبطل بالاباحة لان هذا المعنى موجود فيها وما
وضعوا عندهم لها لفظا مخصوصا على ان كثيرا ما اعتللتم ان يضعوا لها لفظا فمن اين لهم انه لا بد
من ان يكون خاصا غير مشترك فاما تعلقهم بما سطره اهل العربية في كتبهم من قولهم باب الامر وانهم
لا يذكرون شيئا سوى هذه اللفظة المخصوصة فدل على انها مخصوصة غير مشتركة فباطل ايضا لانه

صيغة الامر

الامر الوارد عقيب الحظر

ظاهر الاستعمال يدل على الحقيقة

يجب وضع اللفظ لما تمس الحاجة اليه

اهل العربية اكثر ما قالوا ان الامر هو قول القايل افعل وان هذه الصيغة صيغة الامر ولم يذكروا
اختصاصا ولا اشتراكا فظاهر قولهم لا ينافي مذهبنا لانا نذهب الى ان هذه صيغة الامر وان الامر
اذا اراد ان يامر فلا بد وجز له عنها لكنها مع ذلك صيغة للاباحة والتهديد فان اهل اللغة كما نصوا في
الامر على لفظة افعل فقد نصوا في الاباحة على هذه اللفظة فلا يمنعون الاشتراك فان كان ما ادعوه
دليل الاختصاص بالامر فهو بعينه دليل الاختصاص بالاباحة والصحيح نفي الاختصاص وثبوت
الاشتراك **فصل في ما به صار الامر امرا وما وضع له بعينه** اختلف الناس في ذلك
فذهب قوم الى ان الامر انما كان امرا لجنسه ونفسه وقال اخرون انما كان كذلك لصورته وصيغته
وقال اخرون انما كان كذلك لان الامر اراد كونه امرا او لوجوده وفي هذه القضية مجرى الخبر وقال اخرون
انما كان امرا لان الامر اراد الفعل المامور به فهو الصحيح والذي يدل على ان الامر اذا ثبت انه قد لا يكون
من جنسه ما ليس بامر وان الامر بعينه يجوز ان يقع غير امر فلا بد لحال هذه من امر يقتضي كونه امرا
واذا بينا انه لا مقتضي لذلك سوى كون فاعله مريدا للمامور به تم ما اردناه والذي يدل على ان الجنس
واحد التباسهما على الادراك كالتباس السوادين فكما يقتضي تماثل السوادين كذلك يجب ان يقتضي
تماثل ما جرى مجراهما وانما قلنا انهما يشتبهان على الادراك لان من سمع قايلا يقول قم وهو لم
لا يفصل بين قوله هذا وبين نطقه بهذه اللفظة مبتدئا او متهددا او متحديا او ساهيا او
حاكيا عن غيره ولقوة هذا الالتباس كان من يجوز على الكلام الاعادة يجوز ان يكون ما سمعه ثانيا
هو ما سمعه اولا وكذلك من اعتقد بقاء الكلام فاما الذي يدل على ان نفس ما يقع فيكون امرا كان يجوز
ان يقع غير امر فوجوه **منها** ان الالفاظ العربية انما تفيد بالمواضعة من اهل اللغة وتواضعهم
يتبع اختيارهم وليس هناك موجب وقد كان يجوز ان لا يتواضعوا في هذه اللفظة المخصوصة
بانه الامر ولو كان كذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد ولا يكون امرا **ومنها** انه لو كان الامر
يتعلق بالمامور من غير قصد المخاطب به لم يمتنع ان يقول احدنا لغيره افعل ويريد منه الفعل
ولا يكون قوله امرا او لا يريد منه الفعل فيكون قوله امرا وقد علمنا خلاف ذلك **ومنها** ان لفظ
الامر لو كان مغايرا للفظ ما ليس بامر لوجب ان يكون للقاصد سبيل الى التمييز بين ما يوجد فيكون امرا

وبين

وبين ما يوجد فيكون تهديدا او اباحة وفي علمنا بفقد طريق التمييز دليل على ان اللفظ واحد و
منها ان هذا القول يقتضي صحة ان يعلم ان احدنا آمر وان لم يعلمه مريدا اذا كان القصد لا تاثير له
ولا خلاف في ان احدنا اذا كان آمرا فلا بد من كونه مريدا لما امر به وانما الخلاف بيننا وبين المجبرة
في الله تعالى **ومنها** ان هذا القول يقتضي انحصار عدد من يقدر ان يامر في كل حال حتى يكون
القوي بخلاف الضعيف وانما اوجبنا ذلك لان القدرة الواحدة لا يتعلق في الوقت الواحد في
المحل الواحد من الجنس الواحد باكثر من جزء واحد فحروف قول القايل قم مماثلة لكل ما هذه صورته من
الكلام فيجب ان يكون احدنا قادرا من عدد هذه الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من القدر
وهذا يقتضي انحصار عدد من يصح ان يامر ومعلوم خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول اذا جاز
ان يفعل احدنا بالقدرة الواحدة في كل محل كونا في جهة بعينها ولم يجب ان يقدر على كون واحد بعينه
وجوده في المحال على البدل بالارادة فالا جاز مثله في الالفاظ وذلك ان القدرة الواحدة لا ينحصر
متعلقها من المتماثل اذا اختلف المحال كما لا ينحصر متعلقها في المختلف والوقت والمحل واحد وليس
كذلك ما يتعلق به من المتماثل في المحل الواحد والوقت واحد لانها لا يتعلق على هذه الشروط باكثر من جزء
واحد وليس له ان يدعي ان محال الحروف المتماثلة متغايرة كما قلناه في الاكوان وذلك ان من المعلوم
ان مخرج الزاي مثلا كله مخرج واحد وكذلك مخارج كل حرف ولهذا متى لحقت بعض محال هذه الحروف
آفة اثر ذلك في كل حروف ذلك المخرج واذا صح ما ذكرناه في ان نفس ما وقع امرا قد كان يجوز ان يكون
غير امر فلا بد معه من مقتض لاجله صار امرا من يجعله يختص بذلك ولا يخلو ذلك الامر من ان يكون ما يرجع اليه ويتعلق
به او ما يرجع الى فاعله والذي يرجع اليه لا يخلو من ان يكون جنسه او وجوده او حدوثه على وجه او
عدم معنى او وجود معنى فان كان المؤثر حالا يرجع الى فاعله لم يخل من ان يكون ذلك كونه قادرا او عالما او م
مدركا او مشتهيا او مريدا لان ما عدا ما ذكرناه من كونه موجودا او حيا لا تعلق له بغيره ونحن نبطل
من الاقسام ما عدا ما ذهبنا اليه منها ومعلوم ان ما معه يكون الكلام مادة امرا او لحري غير امر لا يجوز
ان يكون مؤثرا في كونه امرا فسقط بذلك ان يكون امرا لوجوده وحدوثه وجنسه وصيغته لان كل
ذلك يوجد ولا يكون امرا ومما يفسد ان يكون امرا لجنسه ايضا ان صفة النفس ترجع الى الاحاد دون

الحال وكان يجب في كل جزء من الامر ان يكون امرا ولانه كان يجب ان يتناوله الادراك على هذه الصفة فيعرف
بالسمع كونه امرا وليس كذلك ولا يعرفه اهل اللغة ولان صفات النفس تحصل في حال العدم والوجود فكان يجب ان
يكون في حال العدم امرا وليس يجوز ان يكون امرا لحدوثه على وجه يراد بذلك ثبوت صفة لانا قد بينا
ان نفس هذه الصيغة قد تستعمل في غير الامر وان ارادوا غير ما ذكرناه فلا معنى لما ذهبوا اليه الا وقد بطل
عليه ولا يكون امرا لحق يكون فاعله مريدا ولا يصح ان يكون كذلك لعدمه لان عدمه يحيل هذه
الصفة وما احال الصفة لا يكون علة فيها ولا يجوز ان يكون كذلك لعدم معنى لان ذلك لا اختصاص
له به دون غيره ولا يجوز ان يكون كذلك لوجود معنى لان كل معنى يشار اليه دون الارادة فلم يوجد
ولا يكون امرا على ان المعنى لا بد من اختصاصه به حتى يوجب الحكم له فلا يخلو من ان يختص به بالحلول فيه
او في محله والامر لا يصح ان يكون محلا لغيره وما يحل محله ليس بان يوجب كونه امرا باولى من ان يوجب
كون غيره امرا لما يحل ذلك المحل لان الصدى قد يحله في حالة واحدة الكلامان من زيد وعمرو فيكون احدهما
امرا والاخر غير امر واما كون فاعله قادرا فلا يجوز ان يكون المؤثر في كونه امرا لان تعلق هذه الصفة
به وهو امر كتعلقها به وهو غير امر ولان كونه قادرا لا يؤثر الا في الايجاد وكونه امرا حكم زايد على الوجود
واما كونه عالما فلا يخلو من ان يراد به كونه عالما بذات الامر او بالمامور به او يراد بذلك كونه عالما بان
الكلام امر والوجهان الاولان يفسدان بانه قد يكون عالما بذات الامر وبالمامور به ولا يكون الكلام
امرا والوجه الثالث يفسد بان كلامنا انما هو فيما له صار امرا فيجب ان يذكر الوجه فيه ثم يعلق العلم
به لان العلم لا يؤثر في المعلوم وانما يتعلق به على ما هو به من غير ان يصير لاجله على صفة بل لو قيل ان
العلم انما كان على الاحوال المعلوم على ما هو به كان اقرب من القول بان المعلوم على ما هو به بالعلم
الا يرى ان العلم كالتابع للمعلوم من حيث يتعلق به على ما هو عليه فيجري هذا القايل مجرى من قال
ان الجسم انما صار متحركا لعلم العالم بانه متحرك وبعد فان هذا يؤدي الى ان يكون علمنا بصفات
القديم تعالى وصفات الاجناس هو المؤثر في كونه تعالى على صفاته وكون الاجناس على ما هي عليه
وبطلان ذلك ظاهر والذي يفسد ان يكون المؤثر في الامر كون فاعله مدركا او مشتهيا او نافرا انه قد يكون
كذلك وقد يكون كلامه تارة امرا واخرى غير امر فلم يبق بعد ما افسدناه الا ان يكون المؤثر هو كون فاعله

مريدا

مريدا واذا كان المؤثر هو كون فاعله مريدا فلا يخلو من ان يكون المؤثر كونه مريدا للمامور به او كونه
مريدا لكونه امرا والاول هو الصحيح والذي يبطل الثاني انه يقتضي ان يكون امرا بما لا يريده او بما يكرهه
غايبنا لكراهيته وقد علمنا تعذر ذلك فينا وانه يصح ان يامر احدنا بما يكرهه ومما يدل على ما ذكرناه انه
لا يصح ان يامر الآمر الا بما يصح ان يريده الا ترى انه لا يصح ان يامر بالماضي ولا بالقديم لما لم يصح ان يريد
فلولا ان الارادة المؤثرة في كونه امرا هي المتعلقة بحدوث المراد لم يجب ذلك الا ترى ان الخبر لما لم يحتج
الى ارادة تتناول كونه خبرا ولا تتناول المخبر عنه جاز ان يخبر عن القديم والماضي فدل هذا الا
على مفارقة الامر الخبر فيما تتناوله الارادة فاما الكلام فيما وضع له الامر فيفيده فهو انه وضع ليفيد
ان الامر مريد للمامور به ولهذا نقول ان الامر من حيث كان امرا لا يدل الا على حال الامر ولا يدل على
حال المامور به لانه قد يامر بالحسن والقبيح والواجب وما ليس بواجب فاذا كان الامر حكيما لا يجوز ان
يريد القبيح ولا المباح علمنا انه لا يامر الا بما له صفة زايدة على حسنه من واجب وندب والذي يدل
على ما ذكرناه انه لا فرق عند اهل اللغة بين قول القايل لغيره اريد منك ان تفعل وبين قوله افعل
وايضا فان الظاهر عند اهل اللغة انهم يجعلون قول القايل لغيره افعل امرا اذا كان فوقه في الرتبة
وسوالا اذا كان دونه فجعلوا الرتبة فاصلة بين الامر والسوال وان السوال يقوم مقام قول
السايل للمسوول اريد منك ان تفعل كذا وكذا فلم يفصلوا بين السوال والامر الا بالرتبة والا فلا فصل
بينهما في الفايدة والمعنى

فصل هل الامر يقتضي الوجوب او الايجاب

اختلف الناس في ذلك فذهب جميع الفقهاء وطايفة من المتكلمين الى ان الامر يقتضي ايجاب الفعل على
المامور به وربما قالوا وجوبه وقال اخرون مطلق الامر اذا كان من حكيم اقتضى كون المامور به
مندوبا اليه وانما يعلم الوجوب بدلالة زايدة وهذا مذهب ابي علي وابي هاشم ومن وافقهما
وذهب اخرون الى وجوب الوقف في مطلق الامر بين الايجاب والندب والرجوع في كل واحد من
الامرين الى دلالة غير الظاهر وهو الصحيح وحقيقته ان الامر اذا صدر من حكيم امتنع ان يريد القبيح والمباح
فلا بد من القطع على ان للمامور به مدخلا في استحقاق المدح والثواب الا ان هذا القدر غير كاف
فانه ندب فلا كاف في انه واجب فيحتاج الى دلالة اما على ان تركه قبيح فيعلم انه واجب او انه ليس بقبيح

فيعلم انه ندب والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انا قد بينا ان الامر انما يكون امرا لان الآمر اراده ولما
بدوا وارادة الحكيم له تقتضي ما ذكرناه من الصفة الزائدة على حسنه وهذه الصفة الزائدة على الحسن
قد يثبت في الندب والواجب فلا بد من دلالة زائدة تدل على حكم الترك فيبنى على ذلك الوجوب او
الندب وليس لاحد ان يقول اراد الفعل على جهة الايجاب لان ذلك لا يعقل ان لم يكن المقصد به انه
اراده وكره تركه واذا كان مطلق الامر لا تعلق بينه وبين هذه الكراهة لم يجز ان يدل عليها ويدل
ايضا على ما اخترناه من المذهب انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في
اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما نعدل عنها بدليل وما
استعمال اللفظة الواحدة في شيئين واشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
واذا ثبت اشتراك هذه الصيغة بين الوجوب والندب لم يجز القطع على احدهما من ظاهر القول الا بدليل منفصل
ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف
الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان نحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى او عن الرسول عليه السلام على الوجوب
دون الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء وتعلق الاحكام الشرعية به وفي النهي انه يقتضي
فساد المنهي عنه وفقد اجزائه وكذلك نقول في اللفظ الذي يذهب الفقهاء الى انه موضوع للاستغراق
والاستيعاب في اللغة ونذهب نحن الى اشتراكه فنذهب الى ان العرف الشرعي قرر وجوب حمل هذه الالفاظ
اذا وردت عن الله تعالى او عن رسوله عم مع الاطلاق والتجريد على الاستغراق وانما يرجع في تخصيصه
الى الدلالة والذي يدل على صحة هذه الجملة التي ذكرناها ما هو ظاهر لا يدخل على احد فيه شبهة من حمل
الصحابة كل امر ورد في قرآن او سنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة فمتى
اورد احدهم على صاحبه امرا من الله تعالى ورسوله عم لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او
الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وكذلك في جميع المسائل
التي ذكرناها لانهم ما زالوا يكتفون في وجوب الفعل بان الله تعالى ورسوله اوجبه والزمه
وفي فساده وعدم اجزائه بانه نهي عنه محظور والعموم يجري مجرى ما ذكرناه وما كانوا يطلبون
عند التنازع والمناظرة في الفاظ العموم التي يحتج بها عليهم الا المخصصات لها وقد كان يجب

ان يقولوا

دلالة الاستعمال على الحقيقة

دلالة الامر على الفور

دلالة النهي على الفساد

كلام في الفاظ العموم وحجيتها

ان يقولوا هذه الفاظ مشتركة بين العموم والخصوص فكيف يحتج بها في العموم بغير دلالة وهذا معلوم ضرورة
من عاداتهم التي ما اختلفت ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين
فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك
حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما تقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب واما اصحابنا معشر الامامية
فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في وضع اللغة ولم يحملوا
قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع
اصحابنا حجة وقد تعلق من ذهب الى وجوب الامر بطرق اعتبارية وطرق سمعية وهي على ضربين قرآنية
واخبارية ونحن نذكر ذلك مشهورها فان الذي يتعلق به الفقهاء في ذلك لا يكاد ينحصر ولا ينتظم فاما الطرق
الاعتبارية فاولها قولهم السيد اذا امر غلامه بفعل عقل منه الايجاب ولذلك يوبخ العقلاء
ويذمونه اذا خالفه وثانيها قولهم لو لم تكن لفظة افعل موضوعة للايجاب لم يكن للايجاب لفظة
موضوعة في اللغة مع الضرورة الداعية الى ذلك وثالثها انه لا شبهة في تسمية من خالف الامر المطلق
بانه عاص والمعصية لا تكون الا في خلاف الواجب ورابعها قولهم ان غاية ما يفعله من يريد الايجاب
والالزام ان يقول لغيره افعل وخامسها ان الامر بالشيء بعينه يقتضي انه حصل المامور وقصره عليه
وذلك يمنع من تعديه وتجاوزه وسادسها انه لو لم يقتض الايجاب لم يكن بعض الوجوه بان تتعلق
به اولى من بعض مع تضادها فيجب ان يقتضي الوجوب وسابعها قولهم اذا كان الامر لا بد من ان يكون
مريدا للمامور به واذا اراده فقد كره تركه وربما قال بعضهم ان ارادة الفعل كراهة لضده وثامنها
قولهم ان الامر بالشيء يقتضي في المعنى النهي عن ضده كما ان النهي عن الشيء يقتضي الامر بتركه وتاسعها ان
لفظ الامر يجب ان يقتضي ضد ما تقتضيه لفظ النهي في المعنى واذا كان النهي يقتضي التحريم فالامر يقتضي
الايجاب وعاشرها قولهم ان الامر لا يخرج من اقسام ثلاثة ان يقتضي الايجاب او المنع او التخيير والمنع
معلوم انه لا يستفاد بالامر وانما يستفاد المنع بالنهي ولا يجوز ان يفيد التخيير لفقد الفاظ التخيير فلم يبق
الا الايجاب وحادي عشرها قولهم اذا احتمل لفظ الامر الايجاب والندب وجب حمله على الايجاب
لانه اعم فوائده كما يقال في الفاظ العموم وثاني عشرها طريقة الاحتياط وان حمله على الايجاب احوط

حجة القائلين بكون الامر للوجوب

ومن يضع لفظا لمعنى ثم يخبر عنه الى الخبر عنه

الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الشيء يقتضي الامر بضده

النهي يقتضي التحريم لغة

حمل اللفظ على الاعم

الاجماع على ان استعمال الامر في الايجاب حقيقة

للندب وثالث عشرها ان الامر لا بد له من فائدة وحمله على الايجاب والندب معا تنافي فلا بد
فلو كانت فايدته هو الندب لوجب ان يكون متى حمل على الايجاب ان يكون مجازا واجمعنا على خلاف ذلك
فاما الطرق القرآنية فاولها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره والتحذير يقتضي وجوب
الامتثال وثانيها قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم
حرجا مما قضيت وثالثها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون
لهم الخيرة من امرهم ورابعها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وخامسها واطيعوا الله
واطيعوا الرسول والطرق الاخبارية فاولها ما روي عن النبي عم من قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة وقد ندب الى ذلك عند كل صلوة فثبت انه اراد الايجاب وثانيها خبر بريرة
حين اشار عليها بمراجعة زوجها فانها قالت له عم اتامرني بذلك فقال عم انما انا شافع فقالت
عند ذلك فلا حاجة لي فيه ففرقت بين الامر والشفاعة وليس ذلك الا لوجوب الامر وثالثها قوله عم
للاقرع بن حابس وقد سئله عن الحج العامنا هذا ام للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجب ولو لم
تفعلوا لضللتم وهذا صريح في ان الامر يقتضي الايجاب ورابعها توبيخه عم ابا سعيد الخدري
لما دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه وقوله عم الم تسمع الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم ويقال لهم فيما تعلقوا به اولا انا لا نسلم ان ما ادعيتموه لا حكم ولا علة لانه ليس
كل عبد يستحق الذم اذا لم يفعل ما امره مولاه ومن استحق الذم منهم فليس العلة في استحقاقه مجرد خلاف
الامر الا انا لو فرضنا عبدا سمع مجرد الامر من مولاه وهو لا يعرف العادة العامة ولا عادة مولاه ثم خالف
وفوت منفعة مولاه بمخالفته امره فانه لا يستحق الذم ولو امره مولاه بما يختص بمصالح العبد من
غير ان يعود على السيد منه نفع او ضرر لما ذم احد من العقلاء اذا لم يفعل فالحكم الذي فصوابه
نحن نخالفه ثم لو عرف العبد كراهية مولاه لمخالفته اما بالعادة او بشاهد الحال يخاف بامره
بان يسقيه الماء وقد عطش يلحقه استحق الذم على خلافه لما كانت العلة في ذلك ما ادعيتموه من مجرد
خلاف الامر بل ما ذكرناه ومما يوضح ما ذهبنا اليه ان الامر لو افاد الايجاب لامر يرجع اليه لم يفترق الحال
بين الكبير والصغير والجليل والوضيع فكيف يختص الايجاب بامر الاعلى للادون ولو كان ذلك ليس

بموجب

دلالة الامر على الندب

بموجب عن الامر وانما يقتضي الايجاب لاسباب عارضة من احوال وعادات ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثانيا انهم وضعوا للايجاب لفظا في اللغة وهو اوجبت والزمت ومتى لم تفعل استحققت الذم
والعقاب فاذا قالوا هذه صيغة الخبر واردنا ما هو بصيغة الامر قلنا هذا تحكم على اهل اللغة واذا
اوجبنا ان يضعوا لهذا المعنى لفظا فاي فرق في الانباء عن مرادهم بين ما هو بصيغة الخبر وبين ما
هو بصيغة الامر على ان ذلك ينعكس عليهم فيقال معنى الندب معقول لم يجب ان يضعوا لفظا ينبئ
عنه ولا لفظ الا قولهم افعل فان عدلوا الى ان يقولوا قد وضعوا لذلك ندبت قلنا في الايجاب
مثله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا انا لا نسلم ان لفظة عاص لا يدخل الا في الوجوب والايجاب لانه
من خالف في الشاهد ما ندب له او ارشد اليه يوصف بانه عاص بل يقال ذلك في المشورة ولا خلاف انه لا
ايجاب فيها ولفظة عاص لا يفيد فعل قبيح كما ان الطلاق لفظة مطيع لا يدل على حسن واذا وصفنا
فعلنا الطاعة لله تعالى فهو دال على زيادة على الحسن فان الله تعالى لا يامر الا بما له صفة الوجوب او
الندب واذا قلنا عصى الله سبحانه فكذا فالمعنى انه خالف امره وارادته وقد يدخل ذلك في الواجب
والندب معا فاذا اقترن بذلك ذم او توبيخ خلص للاخلال بالواجب ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا
ما نحن نتم على الدعوى فمن اين قلتم ان غاية ما يفعله الموجب هو ان يقول افعل فمن ذلك الخلاف بل انما
اراد الايجاب والالزام قال اوجبت والزمت او ان لم تفعل ذممتك ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا
هذه عبارة موهمة فان اردتم بقولكم حصره وقصره انه يريد ونا انه اراد المامور بعينه دون غيره فهو
ولا ايجاب في ذلك تريدون انه حصره على وجوبه ففيه الخلاف ولصاحب الندب ان يقول حصره
وقصره على ان ندبه اليه ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا اي وجه معقول مستفاد بمطلق الامر
هو ولا انه على ان الامر يريد للفعل واذا كان الامر حكيما استفدنا كون الفعل عبادة ومما يستحق به
الثواب وهذه فائدة معقولة ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا لو كان الامر بالشيء اذا اراده لا بد
من كونه كارها لتركه لوجب ان يكون النوافل كلها واجبة ولاحقة بالفرائض والذي يدل على انه تعالى
امر بالنوافل انه لا خلاف في وصفنا فاعلها بانه مطيع لله تعالى والطاعة انما هي امتثال الامر ولا انه
ولا خلاف في انه تعالى رغب في النوافل وذلك يقتضي كونها مرادة له تعالى ولا خلاف ايضا في ان

النوافل كالفرايض في تناول التكليف لها وذلك يقتضي كونه تعالى مريدا لها وقوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان دليل على ان النوافل مامور بها لان الاحسان له صفة الفضل دون الوجوب
فاما من ذهب الى ان نفس ارادة الفعل يكون كراهة لتركه فقولنا يبطله بما ذكرناه في النوافل ولانه يحال ان
يكون الشيء بصفة ضده وما كون الارادة كراهة الا ككون العلم جهلا والقدرة عجزا ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثامنا من ان الامر بالشيء نهي عن ضده انا سنبين بطلان هذه الشبهة في باب بعده وعلى ان ذلك
ينتقض بالنوافل ويقال لهم فيما تعلقوا به تاسعا ما انكرتم ان يكون الامر يقتضي ضد ما يقتضيه
النهي فما يجوز ان يدل عليه الامر والنهي والامر اذا دل على كون الآمر مريدا للفعل فالنهي يدل على انه
كاره له والتحريم ما علمناه في تناول النهي الا بواسطة وهو ان الله تعالى اذا نهى عن فعل فلا بد ان يكون
كارها له وهو تعالى لا يكره الا القبيح والقبيح محظور محرم وهذا الاعتبار ليس بموجود في الامر لانه
اذا امر بشيء واراده فلا بد من كونه طاعة وما يستحق به المدح والثواب وما هو بهذه الصفة ينقسم الى
واجب وندب فلا يجب ان يقطع على احدهما وما يكرهه تعالى فهو غير منقسم ولا يكون الا قبيحا فافترق
الامران ويقال لهم فيما تعلقوا به عاشرا قد خالفتم في القسمة نفسها وهو مذهبنا ونحن نعلم ان الترك
في الفعل وجه معقول كالالزام وليس كذلك الندب لانه يقتضي التخيير لان التخيير انما يقتضي المساواة بين
الشيئين المخير بينهما وليس الندب مساويا للترك فيكون التخيير بينهما ويقال لهم فيما تعلقوا به حادي عشر
قد اقتصرتم على دعوى محض من اين قلتم انه يجب حمله على اعم الفوايد وما الفرق بينكم وبين من يقول بل
يجب حمله على اليقين وهو الاقل في الفايدة وذلك هو الندب واما الوجه ما قالوه اذا كان اللفظ
يتناول الجميع تناولا واحدا فاما اذا كان محتملا وما يحتمله كالمتضاد فادعاء الاعم لا يكاد يصح
الاخص ويقال لهم فيما تعلقوا به ثاني عشر الذي ذكروه من الاحتياط لانه يقتضي ايقاع الفعل على وجه
منها اعتقاد لوجوب الفعل وذلك جهل ويعزم على ادائه على هذا الوجه وهو ايضا قبيح ولا بد من
ان يعتقد هذا الفاعل قبح ترك هذا الفعل فيكون جهلا ثانيا فقد بان ذكره هذه فيكون فيما ادناها
فما هذه حاله كيف يكون احتياطا وليس يجري ذلك مجرى من ترك صلاة من خمس صلوات من غير
ان يعرفها بعينها والقول في ايجاب كل الصلوات عليه لان ذلك يقتضي دخول ما اخل به في جملة

كلام في الاحتياط

ما فعله

ما فعله من غير فعل قبيح وقع منه ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالث عشر انا قد بينا ان الامر يفيد كون
الآمر مريدا للفعل وليس يفيد في الافعال حكما على وجه فالندب كالواجب في معنى دلالة الامر وهو
ان الآمر مريد للفعل فاذا قامت دلالة على وجوبه فانما هي دلالة على ان تركه مكروه وذلك لا يوجب كونه
مجازا لان دلالته وهو واجب كدلالته وهو ندب في انه يرجع الى الامر به وبعد فان كل لفظة مشتركة بين
امرين على سبيل الحقيقة لا يجب ان يكون مجازا في كل واحد منهما اذا اريد بها كسائر الالفاظ المشتركة
كعين ولون ويقال لهم فيما تعلقوا به من القرآن اول ما نقوله انه لو ثبت في القرآن والسنة ما
يدل على وجوب المامور به لم يكن ذلك ناقضا لما قلناه ولا ضارا لنا لانا لا ننكر على الجملة ان يدل
دليل على وجوب الامر وانما ننكر ان يكون ذلك يجب بوضع اللغة وانما نتكلم فيما استدلوا به من
قرآن او سنة على وجوب الامر لا لانه ان صح قدح فيما اصلناه وانما نتكلم فيه لانه لا يدل على المقصد
وهذه جملة يجب ان يكون محصله مراعاة ثم نقول اقرانا لو عينه بهذا الامر هو الدليل على وجوبه
فمن اين ان الامر المطلق يدل على الوجوب ثم ان المراد ظاهرا هو انه اراد المخالف لحظ الرسول عم على سبيل
محل النبوة بدلالة اول الاية بقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا وهذا
انكار على من لم يلتزم الانقياد له لاجل النبوة ولا مخالفة ان خلافه على هذا الوجه كفر وبعد فان مخالفة
الامر هو ضد للموافقة وفعل ما ندب اليه على وجه الوجوب مخالفة له كما ان فعل ما اوجبه مقصودا به
الى الندب مخالفة ايضا والاية تضمنت التحذير من المخالفة فمن اين لهم وجوب ما امر به حتى يكون
من فعله على غير هذا الوجه مخالفا فاعلم ان لفظ الاية مشترك بيننا وبينهم وانه لا حجة فيها لهم ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثانيا ليس المراد بالقضاء هاهنا الامر المطلق بل الالزام كما يقول قضى القاضي بكذا
وكذا بمعنى حكم والزم ولهذا لا يسمى الفتوى بانها قضاء والكلام فيما تعلقوا به ثالثا كالكلام في هذه
الاية فلا معنى لاعادته ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا من قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
هذا امر والظاهر فيه نفسه فكيف يستدل به على نفسه والطاعة هي امتثال الامر وقد بينا ان الطاعة
تدخل في الندب والايجاب جميعا فكيف يعقل من لفظ احدهما وايضا فان الطاعة هو امتثال
الامر على الوجه الذي يتعلق به الامر اما ايجابا او ندبا حسب ما مضى من الكلام في المخالفة فمن اين

الجواب عن الاخبار

لهم ان امره على الوجوب حتى يكون من فعله على هذا الوجه مطيعا له ما لا كان على الندب وطاعته انما
هو فعله على هذا الوجه ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا انا قد بينا ان المعصية قد تدخل في الندب
كما تدخل في الواجب وانه قد يكون عاصيا لمخالفة الامر على وجه لا يستحق به الوعيد فيجب ان يحمل الاية
لاجل الوعيد على مخالفة الامر الواجب ويقال لهم فيما تعلقوا به في اول الطرق الاخبار فانه ليس يجوز
ان يثبت حكم الامر في وجوب او ندب وهو امر معلوم باخبار الاحاد التي لا توجب الا الظن وبعد فان
قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة لو تجرد ما علمنا به الوجوب لكنا
لما علمنا ان السواك مندوب اليه كان ذلك قرينة في انه اراد الوجوب ويقال لهم في خبر بريرة اكثر ما
فيه التفرقة بين الامر والشفاعة وبينهما تفرقة وان لم يكن لاجل وجوب الامر وهو ان الامر منها ما
يتعلق بالديانات والعبادات والشفاعة ليست كذلك لانها تكون في المنافع الحاضرة العاجلة
وفي الاغراض الدنيوية فاما خبر الاقرع بن حابس فانه لم يسأل عن مطلق الامر وانما سأل عن تكرار
ما ثبت وجوبه وهو الحج فاجابه عليه السلام بانه لو قال نعم لوجب لان قوله نعم يكون بيانا وبيان الواجب
واجب واما الجواب عن خبر ابي سعيد الخدري فان دعاء الرسول عليه السلام بخلاف امره لان اجابة دعائه
واجبة ولذلك صح ان يأمره لمكان الاجابة بقطع الصلوة ومثل ذلك لا يصح في الامر والدعاء هو
ان ينادي يا فلان فيجب عليه الاجابة والامر ان يقول له افعل وقد بينا انه فرق بين الندب

حجة القائلين بان الامر للندب

والايجاب وقد تعلق من يقطع في مجرد الامر على ان المراد به الندب بان قال اذا كان الامر من الحكيم
لا بد من ان يريد المأمور به ولا بد من كونه مع الحكمة مما له مدخل في العبادة واستحقاق الثواب
ان يكون ندبا لانه اقل الحالة وما لا بد منه وانما يكون واجبا اذا علمنا كراهية الترك فيقال لهم هذا
الذي قدمتموه صحيح لكنكم تبنون عليه ما لا يليق به فمن اين لكم انه اذا اراد المأمور به انه لم يكره تركه وانتم
لا تستفيدون من مطلق الامر حكم الترك وانما تستفيدون ان الامر مريد للمأمور به وقولكم
نحمله على اقل الحالة تحكم ولم يجب ذلك ومن الجائز ان يكون هذا الامر مع انه مريد للمأمور به كارها
لتركه كما انه من الجائز الا يكون كارها فالقطع على احد الامرين بغير دليل ظلم فان قالوا لو كره الترك
لبينه قلنا ولو لم يكن كارها لبينه فان قالوا الاصل في العقل ان الفعل والترك جميعا غير مرادين

ولا مكروهين

ولا مكروهين فاذا تعلق الامر باحدهما علمنا انه مراد وبقي الترك على ما كان عليه فلو تغيرت حاله
وصار قبيحا فما يجب ان يكرهه الحكيم وجب على المخاطب بهذا الامر ان يبين ذلك من حاله فان الباب
لا يخلو من حال الخطاب وهذا الذي حكيناه اقوى ما يمكن ان يتعلق به في نصرة مذهبهم والجواب عن
ذلك انا لا نسلم اولا ان الفعل والترك جميعا كانا في العقل سواء في انهما غير مرادين ولا مكروهين لانه
اذا امرنا بالصلوة مثلا فقد امرنا بفعل كان في العقل لولا هذا الامر محظورا وكان تركه واجبا لانه
ادخال مشقة وكلفة على النفس بغير فائدة فاذا قال لنا صلوا فقد دل ذلك على ان للصلوة صفة
زائدة على حسنها يستحق لها المدح والثواب ولا بد من ان يكون صفة ترك الصلوة الذي كان في العقل
واجبا قد تغيرت عند ورود هذا الامر وتغيرها ينقسم الى ان يكون مكروها فيكون الفعل واجبا او
ان يكون لا مرادا ولا مكروها فيكون الفعل ندبا والى ان يكون مرادا فيكون مخيرا بين الفعل والترك وفي
هذه الجملة انه لا يجوز مع ورود الامر بهذه العبادات ان يبقى تركها على اصل العقل بل لا بد من تغيره
على ما بيناه وعلى انا لو سلمنا ان حكم الترك في اصل العقل ما ذكروه لكان انما يجب البيان في وقت الحاجة
لا في وقت الخطاب على ما سنبينه في موضعه من هذا الكتاب بمشية الله تعالى وعونه فلو قال
الحكيم لعبده افعل كذا وكذا غدا او بعد شهر لما وجب ان يبين له حكم الترك في هذا الوقت وليس وقت
الحاجة وانتم لا تفرقون في حمل الامر على الندب بين ان يكون على الفور او على التراخي وهذه جملة كافية في
الاطلاع على سر هذا الباب فليحسن تأملها

فصل في حكم الامر الوارد بعد الحظر

الامر الوارد بعد الحظر

اعلم ان اكثر المتكلمين في اصول الفقه اطبقوا على ان الامر الوارد بعد الحظر يقتضي الاباحة واطلاق
الحظر الذي تقدم وان كانوا يذهبون الى انه لو انفرد وكان مبتدأ اقتضى الوجوب ولسنا ندري ما اثبت
في اثارة هذه الشبهة الضعيفة والصحيح ان حكم الامر الواقع بعد حظر هو حكم الامر المبتدأ فان كان مبتدأ
على الوجوب او الندب او الوقف بين الحالين فهو كذلك بعد الحظر والذي يدل على ذلك ان الامر انما يدل
على ما يدل عليه لامر يرجع الى كونه امرا واذا كانت هذه الصفة لا تتغير بوقوعه بعد الحظر فيجب
ان لا يتغير ايضا فان الحظر العقلي اكد من الشرعي وقد علمنا ان ورود الامر بعد الحظر العقلي لا يمنع من
اقتضائه الوجوب فكذلك وروده بعد الحظر الشرعي وبعد فان كونه محظورا لا يمنع من وجوبه او كونه

تدايا بعد هذه الحالة وإذا كان لا يمنع من ذلك لم يعتبر الدلالة فان قيل ورود الامر بعد الحظر يقتضي اطلاق الحظر قلنا لا نسلم وذلك غير ان اطلاق الحظر يكون بالايجاب والندب كما يكون بالاباحة فمن ابن انه يقتضي اطلاق الحظر من غير زيادة على ذلك واعتلالهم بانهم لم يجدوا في الكتاب امرا وارد ابعد الحظر الا ويقتضي الا باحة المحضة ساقط لان الوجود اذا وقع ليس بدلالة لانه يمكن خلاف ما استمر عليه الوجود ولانا لا نسلم ذلك ايضا لان الله تعالى يقول ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله وحلق الراس ههنا هو نسك وليس بمباح صرف **فصل في ان الكفار مخاطبون بالشرايع وهل يدخل العبد والصبي في الخطاب** الصحيح ان الكفار مخاطبون بالعبادات الشرعية وذهب كثير من المتكلمين واكثر الفقهاء الى انهم غير مخاطبين وفايدة الخلاف في هذه المسئلة وان كان الكل متفقين على ان الكفار مع مقامهم على كفرهم لا نطالبهم بفعل العبادات الشرعية لان من قال انهم مخاطبون يذهب الى انهم يستحقون مع مقامهم على الكفر العقاب من الله تعالى على الاخلال بهذه العبادات ويستحقون الذم على ذلك ومن ذهب الى انهم غير مخاطبين يلزم الا يستحقوا عقابا ولا ذما على الاخلال بالعبادات والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اشياء **منها** ان الاعتبار في دخول المكلف في التكليف انما هو بشيئين احدهما صفة المكلف والاخر صفة الخطاب وقد علمنا ان الكافر كالمؤمن في استيفاء شروط التكليف لانه يتمكن من ان يؤمن فيصح وقوع جميع العبادات منه فيصح تكليفه العبادات كصحة تكليفه نفس الايمان والاسلام واما اعتبار صفة الخطاب فانه اذا كان مطلقا وموجها الى الناس دخل الكافر فيه لشمول الاسم اياه **ومنها** ان الكفار لو لم يتعبدوا بالشرعيات لكانوا معذورين في تكذيب النبوة والامتناع من تصديقه لان الغرض في ايجاب تصديقه ثم هو المعرفة بشرايعه كما ان الغرض في بعثته هو اداء الشرايع فمن لم يكلف ما هو الغرض في ايجاب التصديق لا يجوز ان يكون مكلفا بالتصديق ولا اخلاف في وجوب تصديقه على كل الكفار **ومنها** انه لا اخلاف في ان الكفار يحدون على الزنا على وجه العقوبة والاستخفاف فلو لم يكونوا مخاطبين بهذه الشرعيات لم يستحقوا العقوبة على فعل القبايح فيها وليس لهم ان يقولوا انما عوقب على انه لم يخلص نفسه من الكفر فيعرف قبح الزنا لان هذا تصريح بانه يعاقب على كفره لا على الزنا وهذا يوجب ان يعاقبه وان لم يزن

وذكر ان

وقد كان شيخ من متقدمي اصحاب الشافعي يتفادى سلك بهذه الطريقة قال انا اقول بان الكفار مخاطبون من الشرايع بالتروك دون الافعال لان الافعال تفتقر الى كونها قربة ولا يصح ذلك مع الكفر والتروك لا تفتقر الى ذلك فقلت له هذا والله خلاف الاجماع لان الناس بين قايلين قايل يذهب الى ان الكفار مخاطبون بكل الشرايع من غير تفرقة وقايل يذهب الى انهم غير مخاطبين بالكل والفصل بين الامرين خلاف الاجماع ثم ان القربة معتبرة في تروك هذه القبايح كما انها معتبرة في الافعال الشرعيات لانا انما امرنا بان نترك الزنا ولا نفعله تقربا الى الله تعالى فمن لم يتركه كذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا يكون مطيعا لله تعالى ولا ممتثلا الامر والقربة اذا لم تصح من الكافر وهو كافر لم يجز ان يقع منه على الوجه المشروع لا فعلا ولا تركا **ومنها** قوله تعالى حاكيا عن اهل النار ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين وهذا يقتضي انهم عوقبوا مع كفرهم على انهم لم يصلوا وهذا يقتضي كونهم مخاطبين بالصلوة وليس لاحد ان يقول اي حجة في قول اهل النار ولعل الامر بخلاف ما قالوه وذلك ان معارف جميع اهل النار في الاخرة ضرورية فلا يجوز ان يعتقدوا جهلا وهم ملجأون الى الامتناع من فعل القبيح فلا يجوز ان يقع منهم كذب ولا ما يجري مجراه وليس له ان يحمل قوله تعالى لم نك من المصلين على ان المراد به لم نك من اهل الصلوة والايمان وذلك ان هذا يقتضي التكرار للمعنى الواحد لان قوله تعالى وكنا نكذب بيوم الدين يغني عن ان ينفي ان يكونوا من اهل الصلوة والايمان وايضا فان الظاهر من قول القايل لم اك مصليا نفي فعل الصلوة دون الايمان بها وقد تعلق من خالفنا بان الكافر لا يصح منه مع كفره شيء من العبادات فيجب الا يكون مخاطبا بها كما لو كان عاجزا او ممنوعا والجواب عن ذلك ان الكافر يصح منه العبادات بان يقدم الايمان عليها ثم يفعلها وجرى مجرى المحدث الذي هو مخاطب بالصلوة وان لم تصح منه مع الحدث لكنه يقدر على تقديم ازالة الحدث ثم فعل الصلوة ويجب على هذا ان لا يكون القاعد مخاطبا بالصلوة ولا القايم ايضا لانه لا يتمكن في الحال الثانية من جميع اركان الصلوة وانما يقع منه على ترتيب والعاجز والممنوع لا يشبه الكافر لانه لا يتمكن من ازالة عجزه او منعه والكافر يتمكن من ازالة كفره وتعلقوا ايضا بان الكفار لو كانوا مخاطبين بالعبادات لوجب متى اسلموا ان يلزمهم قضاء ما فات

منها وقد علم خلاف ذلك والجواب ان القضاء لا يتبع في وجوبه وجوب المقضي بل هو منفصل عنه وقد
يجب كل واحد من الامرين وان لم يجب الاخر الا ترى ان الحائض يلزمها قضاء الصوم وان لم يكن الاداء
عليها واجبا والجمعة اذا فاتت لا يجب قضاؤها وان وجب اداؤها فاما المنكر من وجوب العبادات
على الكفار وان لم يجب عليهم قضاء ما فات منها فاقوى ما يعترض به ههنا شبهة قولهم ما ذكرتموه
انما يتم في العبادات المختصة باوقات فاما الزكوة فالاوقات كلها مستوية فيها وان فعلها فيها هو
اداء لا قضاء ولا خلاف في ان الكافر اذا اسلم وقد حال الحول على ماله وهو مقدار النصاب ان الزكوة
على الماضي لا يجب عليه والجواب الصحيح ان الزكوة وجبت ثم سقطت بالاسلام لان الاسلام على ما روي
في الخبر يجب ما قبله فاما العبد فيدخل في الخطاب اذا تكامل شرطه في نفسه وكان ظاهر الخطاب
يصح ان يتناوله وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا لم يكن مقيدا بالحرية ويتعلق بالاملاك في
العبد لا يملك والعبد في هذه القضية كالحر وكونه مملوكا عليه تصرفه لا يمنع وجوب العبادات عليه
لان المولى انما يملك تصرفه عليه في غير وقت وجوب عبادة واوقات العبادات مستثناة من ذلك
ودخول المرأة في الخطاب كدخول الرجل والصحيح انها تدخل باللفظ ومن غير حاجة الى دليل في خطاب
المذكر لان قولنا القائمون عبارة عن الذكور والاناث اذا اجتمعا كما انه عبارة عن الذكور على الانفراد
وليس يمنع من دخول المؤنث تحت هذه الصيغة انهم خصوا المؤنث بصيغة اخرى لان تلك الصيغة
يخص بها المؤنث اذا انفرد ومع الاقتران بالمذكر لا بد من الصيغة التي ذكرناها واما الصبي فان كان
في المعلوم انه يبلغ ويتكامل له شروط التكليف والخطاب يتناوله على هذا الوجه وهو داخل في
قوله تعالى اقيموا الصلوة لان الخطاب لا يتجدد بتجدد كمال هذا الصبي وبلوغه وفي حال الطفولية
لا يتعلق عليه خطاب بفعل في هذا الوقت لا فيما يتعلق ببدن ولا بمال لانه في حال الصبي ليس
من اهل الافعال ومعنى القول ان الخطاب يتعلق بماله ان وليه مخاطب بما يفعله في ماله من اخذ
ارش متلف ونفقة جناية وما يجري مجرى ذلك **فصل هل الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به**
اعلم ان من تكلم في هذا الباب اطلق القول بان الامر بالشيء هو بعينه امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به
والصحيح ان نقسم ذلك فنقول ان كان الذي لا يتم ذلك الشيء الا به سببا فالامر بالسبب يجب ان يكون

القضاء لا يتبع الاداء كما ان الاداء لا يتبع القضاء

دخول العبيد في الخطاب

دخول النساء في خطاب المذكر
دخول الصبيان في الخطاب

هل الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به

امرا به

امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به و
الذي يدل على صحة ما ذكرناه ان ظاهر الامر يقتضي ما تناوله لفظه وليس يجوز ان يفهم منه وجوب غيره
ما لم يتناوله اللفظ الا بدليل غير الظاهر لانه اذا قال له صل فالامر يتناول الصلوة والوضوء الذي ليس بصلوة
انما يعلم وجوبه بدليل غير الظاهر ومما يوضح ذلك ان الامر في الشريعة قد ورد على ضربين احدهما يقتضي
ايجاب الفعل دون ايجاب مقدماته نحو الزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال لنحصل النصاب
او لنتمكن به من الزاد والراحلة بل متى اتفق لنا النصاب وحال عليه الحول وجبت الزكوة وكذلك متى
الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الوضوء للصلوة
وما يجري مجراها واذا انقسم الامر في الشريعة الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا فان قيل مطلق الامر
يقتضي تحصيل مقدماته فاما ما كان مشروطا منه بصفة كالزكوة والحج فلا يجب فيه ذلك قلنا هذه دعوى
فما الفرق بينكم وبين من عكسها فقال ان مطلق الامر يقتضي ايجابه دون غيره فاذا علمنا وجوب المقدمات
كالوضوء في الصلوة علمناه بدليل خارج عن الظاهر والصحيح ان الظاهر محتمل للامرين احتمالا واحدا وانما يعلم
كل واحد منهما بعينه بدليل فان تعلقوا بالسبب والمسبب وان ايجاب المسبب ايجاب السبب لا محالة
قلنا هو كذلك والفرق بين الامرين انه لا يصح ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب وانما
فسد ذلك لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا لمنع ومحال ان يكلفني الفعل بشرط وجود
الفعل وليس كذلك مقدمات الافعال لانه يجوز ان يكلفني الصلوة بشرط ان اكون قد تكلفت الطهارة
كما جرى ذلك في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين واذا كان ايجاب المسبب ايجابا للسبب فاباحة
المسبب اباحة للسبب وكذلك التحريم وفي الجملة احكام المسبب لا بد من كونها متعدية الى السبب فاما
احكام السبب في اباحة او حظر او ايجاب فغير متعدية الى المسبب لانه يمكن مع وجود السبب المنع من
المسبب **فصل في ان الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده لفظا ولا معنى** اعلم انه من البعيد
ان يذهب محصل الى ان لفظة الامر يكون نهيا عن ضده لان الامر هو صيغة وما يفيده لا يجب ان يقع
فيه خلاف بين العقلاء مع السلامة فما يسمع من قول القائل افعل لا تفعل وانما الخلاف في هل يجب
ان يكون الامر في المعنى ناهيا عن ضد ما امر به فالمجبرة يبنون ذلك على ان ارادة الشيء كراهة لضده

اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده

وكراهته وارادة الضد والفقهاء يقولون ان الموجب للشيء يجب ان يكون حاظر الضد وهذا معنى النهي
ومنهم من يقسم ذلك فيقول اذا لم يكن للفعل الا ضد واحد فالامر باحدهما نهي عن الاخر والنهي عن احدهما
امر بالاخر واذا كانت الاضداد كثيرة لم يجب هذه القضية وقد دللنا فيما تقدم على ما يبطل هذا المذهب
وبينا ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب ان يكره الترك بل يجوز
ان يكون مريدا له ولا مريدا ولا كارها وهذا كله يسقط بالنوافل فان الله تعالى قد امر بها وما نهى عن
تركها ولا كره اضدادها وكون نفس الارادة كراهة قد بينا فساده وانه يؤدي الى انقلاب الجنس فان
قيل اليجب عندكم في الامر اذا كان بفعل واجب ان يكون الامر به كارها لتركه قلنا لا يجب ذلك ولهذا
جاز عندنا ان يجتمع الضدان بل الاضداد في الوجوب الا ترى ان المصلي في اخر الوقت هو مخير بين
ان يصلي وبين ان يؤدي زكاة البيت شاء والصلوة في الزوايا متضادة وكل واحد يقوم مقام الاخر في الوجوب
مع التضاد فان قدرنا انه لا ينفك من الواجب الا بفعل واحد وافضال قد ذلك محرم عليه لان الواجب
المضيق هو الذي ليس له ان يخل به فكل فعل لا يكون مخلا بالواجب الا به ولا ينفك مع الاخلال عنه ولا
من كونه محظورا واما النهي فيقتضي الا يفعل المكلف ذلك المنهي عنه واضداده هذا الفعل يجوز على
التدليل وان كان المكلف لا ينفك من لم يفعل من امر واحد فهو واجب عليه بلا شبهة لان ما اوجب عليه
مجانبة الفعل المحرم وان لا يفعله يقتضي فعل ذلك وما بيّن فساد مذهب من ذهب الى ان الامر بالشيء
في المعنى نهي عن ضده ان الله تعالى قد كره الزنا واراد الصلوة وامر بالصلوة ونهى عن الزنا وهذا
يقتضي ان يكون الفعل الواحد الذي هو قعوده عنهما مرادا مكروها ومامورا به منهيا عنه وكان
يجب ايضا ان يكون احد ناهيا اراد خروج الغاصب عن احد بابي بعض الدور ان يكون كارها للخروج
من الباب الاخر كما يكره نفره في الدار وفساد ذلك ظاهر **فصل في الامر بالشيء على وجه**
التخيير اعلم ان الصحيح ان الكفارات الثلث في حنث اليمين واجبات كلهن لكن على جهة التخيير بخلاف
ما قاله المخالف الفقهاء من ان الواجب منهن واحد لا بعينها وقد كشفنا المذهب ههنا وتحقيقه
انا لا نشبهه ونحن نعلم ان تكليفه بالشرائع تابعا للمصلحة والالطاف وليس يمتنع ان يعلم في امر بعينه
ان المكلف لا يصلح في دينه الا عليه وانه لا يقوم غيره في ذلك مقامه فلا بد من ايجابه على جهة التضييق

ويجز

الواجب المخير

ويمتنع ان يعلم في امرين او امور مختلفة ان كل واحد في مصلحة المكلف في دينه كالاخر من غير ترجيح فلا
بد والحال هذه من الايجاب على طريقة التخيير للتساوي في وجه المصلحة والشاهد يقضي بما ذكرناه لان
احدنا اذا اراد مصلحة ولده وعلم او غلب في ظنه انه لا يصلح الا بان يفعل فعلا مخصوصا وجب ذلك
الفعل بعينه فاذا غلب في ظنه تساوي فعلين او افعال في مصلحة كان مخيرا فيها والقول بوجوب
بعض ذلك دون بعض كالمناقض واقوى دليل على ما ذكرناه ان الكفارات الثلث متساوية في جميع الاحكام
الشرعية لان كل واحد منها يقوم مقام الاخرى في براءة ذمة المكلف واسقاط الحنث عنه وكل حكم
شرعي لواحد منها فهو للاخرى فلا يجوز مع التساوي في الاحكام ان يختلف في الصفة لان اختلاف
الصفات يقتضي اختلاف الاحكام من حيث كانت الاحكام صادرة من الاحوال والصفات فكيف
يجوز ان يكون الواجب من الكفارات واحدة واحكام الكل الشرعية متساوية متماثلة وهل ذلك الا
مناقضة ولو جاز ان يتساوى امور في الاحكام ويختص الوجوب باحدها جاز ان يتساوى امور في
كونها مفسدة في الدين ويكون مختلفة في القبح او التحريم والحظر واي فرق بين القول بان الواجب من الكفارات
واحدة والكل متساو في الاحكام وبين القول فان المحظور من امور متساوية في المفسدة هو واحد لا بعينه
ومما يستدل به على ان الواجب من الكفارات لو كان واحدا لا بعينه لوجب ان يجعل الله تعالى للمكلف
طريقا الى تميزه قبل ان يفعله لان تكليفه ان يفعل واحدا لا بعينه من جملة ثلث يجري مجرى تكليفه
ما لا يطاق وليس لهم ان يقولوا اي حاجة به الى التمييز واي شيء فعله كان الواجب وذلك ان الامر اذا كان
على ما ذكروه فهو تصريح بوجوب الثلث لانه اذا كان اي شيء فعله منها فهو الواجب فهل هذا الا تصريح
بان الكل واجب فان قالوا اليس يمتنع ان يكون اختيار المكلف علما على وجوبه وتعينه قلنا هذا يؤدي
المذهب يونس بن عمران في ان الله تعالى يكلف العبد ان يختار ما شاء من العبادات ويكون مصلحة
باختياره لان الله تعالى علم انه لا يختار الا الصلاح من غير امارة مميزة متقدمة ويلزم عليه ان يكلف
بتمييز شيء صادق ممن ليس بنبي من غير امارة ولا دلالة مميزة متقدمة وبعد فان اختيار المكلف انما يكون
تابعا لاحوال الفعل وصفاته ولا يكون احوال الفعل تابعة لاختيار المكلف واراداته الا ترى ان وجوب
الفعل هو الداعي الى اختياره له على غيره فيجب ان يتقدم العلم بالوجوب على الاختيار ولا يجعل الاختيار

الفعل

سقطنا على الوجوب وبعد فليس يخلو الاختيار من ان يكون مؤثرا في وجوده او مؤثرا في حصول الصفة
التي لاجلها كان مصلحة في الدين والاول هو الصحيح والثاني باطل لان كونه مصلحة لا يجوز ان يؤثر فيه
حال الفاعل لان حال الفاعل لا يؤثر الا في مجرد الوجود الا يرى ان ما اوجبه الله تعالى من الفعل المعتبر
لا يؤثر حال الفاعل في الصفة التي لاجلها كان واجبا بل في مجرد الوجود فكذلك الواجب على جهة التخيير
فاذا قالوا اليس قد يصح البيع لقفيز مخصوص من الكيل من جملة صبرة ويتعين باختيار القابض وقت
القبض فكيف ما حللتم ان يكون للاختيار مدخل في التعيين قلنا انا انكرنا ان يكون للاختيار مدخل
المصالح الدينية ووجوب الواجبات منها فاما ما لا يتعلق بالمصالح الدينية من المعاملات فقد
يجوز ان يتعين عند القبض بالاختيار ومما يدل ايضا انه لو كان الواحد من الكفارات هو الواجب
لا بعينه لما صح القول بان المكفر ان يكفر باي الثلث شاء وايضا فان الواجب وان لم يتعين للمكفر
فالله تعالى يعلمه لانه يعلم ما الذي يكفر به المكفر من جملة الثلث فيجب على هذا القول ان يكون الله تعالى
موجبا لذلك بعينه ولو كان كذلك لما اعتبط لانه على انه لو كفر بغيره لا يجزيه كما لا يجوز ان يجزيه
لو كفر برابع وليس لهم ان يقولوا لجوازه عند الامة لا يدل على وجوبه لانه قد يجزي ما ليس بواجب عن الواجب
كالطهارة قبل دخول الوقت وذلك انهم كما اجمعوا على جواز ما لم يكفر به ولم يكفر به فقد اجمعوا على انه كلي
يجري على وجه لا فرق بينه وبين ما اختاره وقد تعلقوا من خالفنا باشياء منها ان القول بالتخيير يؤدي
الى ان يكون المكلف مخيرا بين عبيد الدنيا كلها وكذلك الكسوة والاطعام وذلك فاسد ومنها انه
تعالى لو نص على ان اوجبت واحدا لا بعينه لكان هو الواجب فكذلك اذا خير فيه لان المعنى واحد
ومنها انه لو فعل الكل لكان الواجب واحدا بالاجماع فكذلك يجب ان يكون الواجب واحدا قبل ان
يفعل ومنها ان الجميع لو وجب على جهة التخيير والجمع بين الثلث ممكن يجب ان يكون واجبه على سبيل
الجمع كما ان ما نهي عنه تخييرا يجمعه فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان التخيير لا يكون الا بين امور يدخل
الامكان فالمكفر يخير بين عتق من يتمكن من عتقه في الحال وكذلك القول في الاطعام والكسوة فاذا
لم يملك المكفر الا رقبة واحدة زال التخيير في الرقاب لانه لا يجوز ان يكون مخيرا بين عتق عبد يملكه وبين
عتق عبد لا يملكه ولهذا نقول انه متى ضاق وقت الصلوة فالمصلي مخير بين البقاع المتقاربة دون

المبادرة

الشاعة فاذا كان الوقت واسعا جاز ان يتعدى التخيير الى الاماكن المتباعدة على ان هذا المعترض يلزمه
ان يكون المكفر مامورا بعتق واحد من عبيد الدنيا كلها وكذلك في الاطعام والكسوة وليس يتخلص من
ذلك الا بمثل ما ذكرناه من اعتبار الطاقة والامكان ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ومن الذي سلم
لكم جواز ان ينص الله تعالى على اني اوجبت واحدا لا بعينه اوليس قد بينا ان ذلك لا يصح في التكليف
وبينا ان الامور المتساوية في وجه المصلحة لا يجوز ان يوجب بعضها دون بعض ويقال لهم فيما تعلقوا به
ثالثا انا لا نقول فيما يفعله انه واجب لا على جهته ودون جهة فلا بد من تفصيل بان هذه الجملة فنقول
ان قولنا واجب قد يطلق وقد يضاف فاذا اطلق افاد وقوعه على وجه الوجوب ولم يجز اجراء هذه العبارة
على المعدوم الا مجازا واتساعا ويجري واجب في هذه القضية مجرى قولنا في الفعل انه حسن فاما
المضاف فقولنا واجب على المكلف فهذا وجه يختص المعدوم فان الموجود لا يصح ان يفعل وكل واحد من
الكفارات الثلث انما هو الواجب بما المراد ما الذي يجب ان يفعله المكلف منها فاذا فعل واحدا منها
فقد خرج من ان يجب عليه وانما يقول كان واجبا عليه وكذلك اذا فعل الثلث فقد خرجت من ان يكون
واجبة على سبيل التخيير لانه لا تخيير بعد الوجود فان قيل فاذا جمع بين الكل فما الواجب المطلوب منها
قلنا ان كان جمع بينها لم يخل من ان يكون فعل واحدا بعد الاخر او كان وقت الجميع واحدا فان كان
الاول فالذي يستحق عليه ثواب الواجب هو الاول وان جمع بينها في وقت واحد استحق ثواب الواجب
على اعلاها واكثرها ثوابا ولا معنى للنظر في تعيين ما يستحق به ثواب الواجب لانه لا ما يليه الذي فيها يتعلق
بالتكليف ولا يجد للفقهاء فيما اختلفنا فيه لانا انما نخالفهم فيما يجب ان يفعله المكلف من الكفارات
الثلث قبل ان يفعله فنقول ان الجميع واجب على سبيل التخيير ويقولون الواجب واحد لا بعينه فاي منفعة
لهم في ان يكون المستحق به ثواب الواجب بعد الفعل هو واحد وتعين قولنا ههنا انه واجب عن المعنى
فيما اختلفنا فيه ولا شاهد في احدى الامرين على الاخر مع اختلاف المعنى وانما اشتغل بذلك من الفقهاء
من لا قدرة له على التمييز بين هذه المعاني وترتيبها مراتبها ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ليس من
شأن ما وجب على سبيل التخيير ان يكون واجبا على طريقة الجمع وان كان الجمع بينه ممكنا الا انا قد بينا ان
الامور المتساوية في حكم من الاحكام انما يجب على التخيير دون الجمع لانه لا وجه لوجوبها جميعا الا ترى

ان من غلب في ظنه ان مصلحته ولا يكون في افعال مشتبه يقوم كل واحد منها مقام صاحبه انما يجب عليه هذه الافعال على سبيل التخيير ولا يجوز ان يجب عليه الجمع بينها لانه لا وجه لوجوبه على هذا الوجه فاما قبايحهم ذلك على ما بيناه ولد النهي فيجي الكلام فيه في باب النهي ونذكر الصحيح منه بمشيته الله تعالى واعلم ان كل ما كلفه الله تعالى ينقسم الى وجوه ثلثة · اولها ان يكلف الله تعالى الفعل او يريد ويكره كل شيء وكره فعبرنا عما هذه حاله بانه واجب القسم الثاني ان يريد الله تعالى الافعال كلها ويكره ترك كل واحد منها الى الاخر ويكره تركها اجمع فعبرنا عنها بانها واجبة على سبيل التخيير كالكفارات والقسم الثالث ان يريد الله تعالى الفعل ولا يكره شيئا من تركه فعبرنا عن ذلك بانه ندب ثم ما خيره الله تعالى فيه على ثلثة اقسام احدها ان يريد الله تعالى كل واحد مما خير فيه مجتمعا او منفردا وان كان عندنا الوجود الواجب منه الواحد كالكفارات وثانيها ان يريد كل واحد ويكره فعله مع الاخرى مثل الدام الولي تزويج من البدامهن من النساء لانه اذا يريد منها منفردا ويكرهها من كل بعض بانفراده ذكره ذلك منه مع غيره وثالثها ان يريد كل واحد على الانفراد ومع اجتماع غيره اليه لا يريد ولا يكره ومثاله ستر العورة للصلوة لانه يجري في سترها والجمع في ذلك مباح ليس براد ولا مكروه **فصل في الامر المطلق هل يقتضي المرة الواحدة او التكرار** اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان مطلق الامر يفيد التكرار وينزل منزلة ان يقول له افعل ابدا وذهب اخرون الى انه يقتضي المرة الواحدة من غير زيادة عليها وذهب اخرون الى الوقف في مطلق الامر بين التكرار والاقتصار على المرة الواحدة وتحقيق موضع الخلاف انما هو في الزيادة على المرة الواحدة لان الامر قد تناول المرة الواحدة بلا خلاف بين الجماعة وانما ادعى اصحاب التكرار انه اراد هما واراد الزيادة عليها وقال المقتصرون على المرة انه اراد ها ولم يرد زيادة عليها وقال صاحب الوقف اراد المرة بلا شك وما زاد عليها لا اعلم هل اراده كما قال اصحاب التكرار ولم يرده كما قال صاحب المرة فانا واقف فيما زاد على المرة لا فيها نفسها وهو الصحيح والذي يدل عليه اشياء · اولها انه لا يجوز ان يفهم من اللفظة الا ما يقتضيه ظاهره وكيفية تناوله لما هو متناول له وقد علمنا ان ظ قول القايل اضرب غير متناول للعدد وكثرته ولا قلته كما انه غير متناول للمكان والزمان ولا الة يقع بها الضرب فيجب ان لا يفهم من اطلاقه بالاقتضاء بنفسه

الامر بالشي يقتضي النهي عن الضد

٢ النسب

دلالة الامر على المرة او التكرار

لفظه وانما يقطع على المرة لانها اقل ما يمتثل به الامر فلا بد من كونها مرادة وثانيها انه لا خلاف في ان لفظ الامر قد يرد في القران وعرف الاستعمال ويراد به زيادة التكرار واخرى المرة الواحدة من غير زيادة وقد بينا ان ظ استعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدل على انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما الا ان يقوم دلالة وثالثها حسن استفهام من امر امرا مطلقا ولا عهد ولا عادة ولا قرينة تنبئ عن المراد هل هو الاقتصار على المرة الواحدة او التكرار وحسن الاستفهام دال على اشتراك اللفظ وعدم اختصاصه ورابعها انا نعلم حسن قول القايل لغيره افعل كذا ابدا او افعله مرة واحدة بلا زيادة عليها فلو كان مطلق الامر موضوعا للتكرار لما حسن ان يقول له افعل ابدا لانه مفهوم من قوله الاول ولو كان موضوعا للمرة الواحدة بلا زيادة لما حسن ان يقول افعل مرة واحدة ولا تزد عليها لان ذلك عبث غير مفيد فان ذكروا انه يفيد التاكيد وهو معنى مقصود قلنا التاكيد ان لم يفد فايدة زائدة على فايدة اللفظ المؤكد كان عبثا ولغوا والكلام موضوع للافادة فلا يجوز ان يستعمل فيما لا فايدة فيه وقد تعلق من قال بالتكرار باشياء · اولها قولهم ان اوامر القران المطلقة يقتضي التكرار وثانيها قياس الامر على النهي في اقتضائه التكرار · وثالثها ان الامر المطلق ليس بان يتناول بعض الاوقات باولى من بعض فيجب تناوله للكل ورابعها قولهم لو لم يقتض التكرار لما صح دخول النسخ فيه وخامسها قولهم لو لم يقتض التكرار لما حسن ان يقول افعل مرة واحدة وسادسها قولهم لو لم يقتض التكرار لكان المعقول الثاني قضاء لا اداء فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا لا نسلم ان اوامر القران كلها تقتضي التكرار فان فيها ما يقتضي المرة الواحدة كالحج والعمرة عند من اوجبها والذي يتكرر من ذلك فتكرره مختلف غير متفق الا يرى ان الصيام والزكوة يتكرران في كل عام مرة والصلوة تتكرر في كل يوم خمس مرات فالتكرار مختلف كما نراه ولو كان مجرد الامر يقتضي التكرار لما اختلف هذا الاختلاف وبعد فالتكرار انما علم بدليل خلافنا انما هو في موضوع اللغة ومقتضى الامر المطلق والصحيح ان كل امر في القران حملناه على المرة الواحدة فانما حملناه عليها بدليل غير الظ وكل امر حملناه على التكرار فانما حملناه عليه بدليل سوى الظ ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ان النهي عندنا كالامر في انه لا يقتضي التكرار باطلاقه ومجرده وانما نحمله عليه متى حملناه بدليل غير الظ ونحن نسوي بين الامر والنهي في هذه القضية وقد فصل قوم بين الامر والنهي

دلالة الاستعمال على الحقيقة

حسن الاستفهام دليل على الاشتراك

النهي لا يدل على التكرار

بان النهي يقتضي قبح الفعل وقبحه مستمر فتكرر لذلك وهذا ليس بشي لان نهي الحكيم يقتضي قبح الفعل ولا يختص
بزمان وقبحه ربما اختص بوقت دون وقت فلا يجب استمراره في جميع الاوقات المستقبلة ولا يمتنع ان يختص
ببعضها دون بعض كما قلناه في الوجوب الصادر عن الامر فاذا لم يجب في الامر التكرار فكذلك في النهي
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا انما يجب اذا لم يختص لفظ الامر وقتا دون وقت ان لا يحمل على شي من
الاوقات الا بدليل ولا نحمله على الجميع وكيف نحمله على الجميع ولم يتناول لفظ الجميع كما لم يتناول المرة
الواحدة بلفظه وهذه الطريقة يدل على وجوب التوقف على الدليل والبيان ويعارض من سلك هذه
الطريقة بقول القايل لغيره الق رجلا او البس ثوبا ونحن نعلم ان قوله ليس بان يتناول بعض من له صفة
مخصوصة من الرجال اولى من بعض وكذلك في الثوب المأكول انه ليس بان يتناول مأكولا بعينه اولى من غيره
ولا يجب مع ذلك ان يحمل قوله الق رجلا على انه لقي رجالا له كل الصفات التي يكون الرجال عليها من بياض
كانه لقي رجلا طويلا اسود عالما فقيها قرشيا له كل الصفات التي ليس قوله بان يتناول بعضها اولى من
بعض وكذلك في الماكول وصفاته ومعلوم خلاف ذلك ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا انا وان لم نقل
ان التكرار مفهوم من مطلق الامر فعندنا انا قد نعلمه بدليل ومن جملة ادلة التكرار دخول النسخ فيه فان
النسخ يعلم انه متكرر ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا قد بينا ان قول القايل عقيب الامر ابدا او مرة
واحدة يدل على صحة ما ذهبنا اليه في احتمال الامر ومن يتعلق بما حكيناه انتقض كلامه بقول القايل
افعل ابدا فانه لو كان لفظ افعل يقتضي التكرار لما جاز ان يقول ابدا لانه مفهوم من قوله الاول ولو كان
موضوعا للمرة الواحدة لما حسن ان يقول ابدا فان قال انما حسن ذلك تأكيدا فقد بينا ما في التاكيد على
انه ان رضي بالتاكيد فليرض بمثله ممن قال افعل مرة واحدة ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا ان
من يقول ان الامر على الفور وانه يقتضي المرة الواحدة يقول ان المفعول ثانيا قضاء في المعنى وليس باداء — في الفور والتراخي
والصحيح انه ليس بقضاء لانا قد بينا ان مطلق الامر لا يقتضي بلفظه لا مرة ولا مرات وسنبين انه لا
يقتضي فورا ولا تراخيا وان اللفظ محتمل لذلك كله وان لم يعلم الا بدليل فلا يجب ان يكون المفعول
في شي من هذه الاوقات قضاء لان اللفظ يحتمل كما يحتمل غيره فاما من ذهب الى ان مجرد الامر يقتضي
المرة الواحدة بلا زيادة عليها فانه يتعلق باشياء اولها ان اهل اللغة لا يختلفون في ان من امر غيره

بفعل

يفعل ولا عادة متقدمة ان يفعل مرة واحدة بلا زيادة عليها وثانيها ان اهل اللغة اشتقوا من المصدر
الذي هو الضرب امثلة من جملتها ضرب ويضرب وسيضرب ومن جملتها اضرب وقد علمنا ان جميع ما
اشتقوه لا يفيد التكرار فيجب ان يكون الامر مشابها له وثالثها ان الامر غيره بان يضرب انما امره بان يجعل
نفسه ضاربا وهو قد يكون بهذه الصفة بالمرة الواحدة فلا يجب ما زاد عليها ورابعها انهم حملوا الامر
على الايقاعات والتمليكات والتوكيلات في انه لا يفيد التكرار ويقال لهم فيما تعلقوا به اولا قد فرضتم
على الدعوى لانا لا نسلم ان المامور بان يفعل ولا عادة ولا عهد ولا علم بقصد المخاطب يفعل المرة
الواحدة فقد لو اعلى ذلك فهي دعوى منكم ثم نعارضهم بمن امر غيره في الشاهد وعقل منه التكرار فادعى
ان ذلك به لا لعرف فيه قلنا فيما تعلقوا به مثله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ومن سلم لكم في الامثلة
المشتقة من الضرب مثل ضرب ويضرب ان المراد بها دفعة واحدة من غير زيادة واي عاقل يقطع وقد سمع
قايلا يقول ضرب زيد عمرا على انه ضربه مرة واحدة بلا زيادة عليها والاحتمال في امثلة الامر كالاحتمال
في امثلة الخبر ولهذا يحسن ان يستفهم من قال ضرب زيد عمرا هل ضربه مرة او مرات كما يحسن ان يستفهم مع
الامر والخلاف في الجميع واحد فلا ينبغي ان يستشهد باحد الامرين على الاخر ويقال لهم فيما تعلقوا به
ثالثا لا شبهة في ان الامر غيره بان يضرب انما امره بان يصير ضاربا غير انه يصير ضاربا بالدفعة والدفعات
فمن اين انه امره باقل ما يستحق به هذا الاسم فهذا موضع الخلاف ولذلك يحسن ان يستفهم عن مراده ولو
كان مفهوما لما حسن الاستفهام ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا فيما ذكرتموه ما لا يمكن فيه التكرار
ولا يصح ثابت في الشريعة وهو الملك والعتق واما الطلاق فان التكرار انما يصح فيه الى حد وهو وقوع
الثلث ثم لا يصح الزايد وانما حمل اهل الشرع قول القايل انت طالق على الواحدة شرعا وتوقيفا ولولا
ذلك لكان اطلاق القول محتملا ولذلك اختلفوا في انه اذا قال انت طالق ثلثا فذهب قوم الى وقوع
الثلث والاخرون الى وقوع واحدة والاخرون الى انه لم يقع شي وهذا يجب ما قادهم اليه الطرق الشرعية
فصل في ان الامر المعلق بشرط او صفة هل يتكرر بتكرارهما قد ذهب قوم الى انه يتكرر — في الامر المعلق بشرط او صفة
بتكرارهما والصحيح ان الامر المطلق في هذه القضية كالمشروط وان الشرط لا يقتضي فيه زيادة على ما اقتضاه
اطلاقه فان كان اذا اطلق اقتضى المرة الواحدة فكذلك حكمه مع الشرط وان كان مطلقه يقتضي التكرار فكذلك

علي ذلك

اذا كان مشروطا وان كان التوقف بين الامرين واجبا مع الاطلاق فكذلك مع الشروط والذي يدل كل
شيء والثاني يدل على ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار من الوجوه الاربعة فلا معنى لاعادتها ويدل ايضا عليه ان
ان من شان الصفة والشرط اذا ورد عقيب الامر ان يخص ما تناوله الامر بذلك الشرط وتلك الصفة من
جنسها ثم في تكثيره ولا تقليله ولا يجري مجرى الصفة او الشرط مجرى عقيب الاستثناء الا ان الاستثناء
يؤثر في عدد ما تناوله الجملة المتقدمة ثم فيقلل منها واذا ثبت ان حكم الشرط في هذا الباب حكم الاستثناء
وجب ان يفهم من شروط الامر ما كان يفهم من مطلقه في قلة او كثرة وقد تعلق من ذهب الى التكرار
بتكرر الصفة او الشرط باشياء اولها ان كل امر ورد في القران معلقا بشرط يتكرر بتكرره كقوله
تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
وثانيها حملهم الشرط على العلة وانها اذا تكررت تكرر الحكم فكذلك الشرط وثالثها انه لو لم يتكرر
لكان الفعل اذا لم يفعل مع الشرط الاول وفعل مع الثاني يكون قضاء لا اداء ورابعها حمل الامر
المعلق بشرط على النهي المعلق بالشرط في وجوب التكرار فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ما مضى في الفصل
الاول ان وجود الشيء لا يدل على انه لا يجب سواه وان الذي علم تكرره في اوامر القران انما علم بدليل
هو غير الظاهر ثم ان التكرار ايضا مختلف لا يجري على طريقة واحدة فنعلم ان اللفظ لا يقتضيه وانما
المرجع فيه الى الدليل لقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا يعني اذا عزمتم عليها ونحن لا نعلم انه
يقتضي ايجاب الوضوء لكل صلوة عند تكرارها كصلوة الجنازة لا يجب فيها طهارة وان كانت صلوة
ثم ان التكرار ايضا لا يجري على طريقة واحدة فنعلم ان اللفظ لا يقتضيه وانما المرجع فيه الى الدليل مختلف
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا ليس العلة كالشرط لان العلة مؤثرة في الحكم وموجبة له فلا بد من تكرره مفهوم العلة
بتكررها والشرط ليس بموجب ولا مؤثر فان وقف الحكم عليه فلا يجب ان يتكرر المشروط بتكرره اللهم
الا ان يصير الشرط مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث كان علة لا من حيث كان شرطا ولذلك يتكرر وجوب
الغسل بتكرر الجنابة لانها علة فيه وموجبة له والشروط العقلية في انها غير موجبة كالشروط
الشرعية لان الشرط في صحة كون احدنا قادرا كونه حيا فلا يصح كونه قادرا وليس يجب وقد يكون حيا
وان لم يكن قادرا ولا يبطل القدرة الا ويجب كونه قادرا ونعلم الفرق بين العلة والشرط عقلا وسمعا

وبق

وبقي لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان في الناس من يذهب الى انه قضاء غير اداء لانه على وجوبه بدليل آخر و
الصحيح انه ليس بقضاء لانا قد بينا ان مطلق الامر ومشروطه محتمل للمرة والمرات على وجه واحد فاذا عرف
بالدليل انه يكون من فعله مع الشرط الثاني مؤديا لا قاضيا علمنا ان الامر المشروط اريد به كل شرط بدليل
ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ان النهي المشروط في انه غير مقتض بظاهره التكرار كالنهي المطلق ولكن
النهي جميعا مع الاطلاق والشرط لاحتمال التكرار والمرة فيهما ثابت وانما يعلم في كل واحد منهما المرة
المرات بدليل سوى الظاهر واخطا من فرق بين الامر والنهي المطلقين في وجوب التكرار كما اخطا من فرق بين
النهي المطلق وبين النهي المشروط فقال في المطلق انه يقتضي الاستمرار والتكرار وقال في المقيد انه
يقتضي مرة واحدة وتعلق من فرق بين الامرين بان القائل اذا قال لغلامه لا تخرج الى بغداد واطلق ولم
يشترط اقتضى ذلك الدوام واذا قال له لا تخرج اذا جاء الصيف او هجم الشتاء يختص بالمرة الواحدة غير جميع
لانا لا نسلم ان الامر على ما ذكره بل يجوز ان يريد مع الاطلاق المرة الواحدة ومع الاشتراط الاستمرار ولهذا يحسن
مع عدم العادات والامارات ان يستفهم هذا القائل عن مراده في عموم او خصوص والمتعلق بذلك متعلق
على دعوى لا برهان لها فان استشهد على قوله بانعقاد اليمين لانه لو حلف ليفعلن كذا وكذا لم ينعقد
الا على مرة واحدة واذا حلف على ان لا يفعله انعقد على التابيد وسوى حلف في الوجهين بشرط تعلق به
لم يتكرر لانه لو حلف انه لا يكلم زيدا اذا قدم عمرو لم يتكرر فالجواب عن ذلك انا اذا سلمنا ان الحكم على ما قاله
في اليمين المشروطة والمعلقة بالنفي او الاثبات ولم ننازع في شيء من الاحكام كان لنا ان نقول ان اليمين
الشرعية الثابتة انما علم باصل الوضع دون ادلة الشرع وانما الخلاف فيما يقتضيه وضع اللغة او عرفها
ولا خلاف في ان الادلة الشرعية يدل على ذلك فاما ما تعلق من ذهب الى ان المشروط يقتضي المرة الواحدة
من غير زيادة عليها من ان المولى اذا امر عبده ان يشتري له لحما اذا دخل السوق لم يعقل من ذلك التكرار
فغلط لانا لا نسلم ان العبد يعقل من ذلك مع الاطلاق وعدم كل عهد وعادة وامارة لا مرة ولا تكرار
ولهذا يحسن منه الاستفهام ولولا احتمال اللفظ لما حسن ذلك واستشهادهم بان القائل لو قال لوكيله طلقها
اذا دخلت الدار اقتضى المرة الواحدة من غير تكرير باطل لان ذلك انما علم شرعا وسمعا والخلاف انما هو
فيما يقتضيه الوضع والعرف اللغوي ولولا الشرع لكان قول القائل طلقها اذا دخلت الدار محتملا

للامر مرة واحدة فيها **فصل في ان ما يفعل بحكم الامر هو مرة واحدة وما زاد عليها يحتاج
في اثباته الى دليل** اعلم ان الامر اذا ورد موقتا بوقت معين ولم يفعل فيه احتيج في وجوب مثله بعد
الى دليل آخر وذهب قوم الى ان الامر يقتضي الفعل عقيبه فان لم يفعل اقتضى فعله من بعد وعلى ذلك
ابدا حتى يفعل والدليل على صحة ما اخترناه ان الامر يتناول بلفظه الوقت الاول سواء اطاع المامور
او عصى واذا كان لو اطاع لم يتناول سواه كذلك اذا عصى لانه لان الطاعة والمعصية لا تغير تعلق
الامر وايضا فان ايجاب الفعل في وقت مخصوص كايجابه على صفة مخصوصة وكما انه لا يتناول ما ليس
لتلك الصفة فكذلك لا يتناول ما هو في غير ذلك الوقت ومما يؤكد ما ذكرناه ان تغاير الوقتين
موجب لتغاير الفعل وليس كذلك تغاير الصفتين فاذا وجب ما ذكرناه في الصفة كان اوجب في
الوقت لانه اكد من حيث ما ذكرناه فان قيل وما الدليل على ان الوقت كالصفة في هذا الحكم قلنا
لا شبهة في ان العبادة قد يكون مصلحة في وقت دون غيره كما يكون مصلحة لبعض الشروط والصفات
الا ترى ان الامساك المخصوص يكون مصلحة في النهار دون الليل وفي نهار شهر رمضان دون غيره
والوقوف بعرفة يكون مصلحة في وقت مخصوص فقد جرى الوقت في المصالح والقرب مجرى سائر
الشروط فان قالوا اذا تعلق الفعل بذمة المكلف وجب ان لا يبرأ منه الا بان يفعله قلنا انما تعلق
فعله في الوقت المخصوص بذمته وقد فات الوقت فهو عاجز في المستقبل عن فعل ما كلفه بعينه
ولا شبهة في ان الامر اذا تعلق بوقت معين لم يصح دخول النسخ فيه وانما يدخل في المتكرر من مقتضى
الامر فان قيل يجب ان يسمى ما يفعل بعد هذا الوقت قضاء لا اداء قلنا كذلك يجب فان قيل فما
معنى لفظة قضاء في اللغة والشرع قلنا معناها في اللغة ينقسم الى وجهين احدهما بمعنى خلق وتمم
كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات في يومين والقسم الثاني الالزام نحو قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه وقولهم قضى الحاكم بكذا اي الزمه وادخل قوم في هذا القسم قوله تعالى وقضينا الى
بني اسرائيل في الكتاب من حيث كان ما اخبر به حقا ثابتا وذهب آخرون الى ان معنى هذه الاية الاعلام
وقيل في قضى فلان دينه انه على القسم الاول بمعنى انه ورد على مستحقه تماما وكمالا فاما معنى هذه
اللفظة في عرف الشرع فانهم يسمون الفعل قضاء اذا اجمع شروطا ثلاثة اولها ان يكون مثلا للمقضي

في الصورة

هل القضاء تابع للاداء

في الصورة او الغرض وثانيها ان يكون سبب وجوب تلك العبادة قد تقدم حقيقة او تقديرا وثالثها
ان تسمى العبادة بالقضاء لسبب هو غير السبب الاول ولا بد زائدا على ذلك من ان يكون العبادة متعلقة
بوقت مخصوص فيه موقت ولهذا لم نقل في الصلوة انها قضاء للصوم لاختلاف الصورة ولا قيل في فعل احدى
الكفارات انها قضاء لما كان سبب وجوب الكل واحدا وتفعله ثانيا لما لم يفعله اولا ولذلك من
نصر في قضاء صلوة عند ذكرها لا يوصف بما يفعله من بعد انه قضاء للقضاء الاول من حيث كان
السبب واحدا ولذلك لم نقل في صلوة الظهر اذا اديت في وسط الوقت او آخره انها قضاء ولا يوصف من لحق
الحج انه قضاء الا انها على قول من يقول بانه على الفور لما كان من فعل في سنة احل لان اوقات التكليف
فيه بمنزلة وقت الصلوة وانما قيل في الحائض انها تقضي الصوم لان لما يقتضيه سببا متقدما تعذر
دخولها فيه ولذلك لو كانت مجنونة لم يلزمها القضاء لما لم يتقدم ذلك وعلى مذهب من يوجب القضاء
على المجنون اذا ادرك بعض الشهر يجب ان يقدر فيه ما يقدره في الحائض وانما قيل فيما يؤديه من الصلوة
وقد فاته مع الامام انه يقضيه لما كان في حكم ما تقدم سبب وجوبه لان السبب الذي له يفعله اجزاء
من السبب الذي له يجب اولا وانما قيل في المفسد لحجه انه يقضي الحج لانه لزمه بسبب ثان اذ كان الاول
لزمه بالدخول في الاحرام والثاني لزمه لاجل الفساد الذي وقع فان قيل فكيف يصح دخول القضاء
في النوافل وليس هناك سبب وجوب ولا سبب تعبد متكرر قلنا من يقول بدخول القضاء في النوافل
لا يبعد ان يجعل التعبد الثاني سببا ثانيا فكانه اذا لم يفعل كصلوة الجمعة وغيرها يجعل الفوت سببا ثانيا
للتعبد بفعل مثله بنية مخصوصة ويسمى قضاء ولا بد من ان يجعل لهذا السبب مزية في فعل كصلوة الحج
فلذلك لا يجعل هذا القضاء بمنزلة ما يبتدئ به من النوافل فاما النوافل فان لم يكن لها سبب وجوب تقدم
فالسبب في الندب اليها والتعبد بها متقدم لا محالة **فصل في الامر هل يقتضي اجزاء الفعل
المامور به** اعلم ان جميع الفقهاء يذهبون الى ان امتثال الفعل المامور به يقتضي اجزاءه وذهب قوم
الى ان الاجزاء انما يعلم بدليل وغير ممتنع الا ان يكون مجزيا والكلام في هذا الموضع انما هو في مقتضى وضع اللغة
وعرفها فاما عرف الشرع فانا قد بينا انه استقر على ان فعل المامور به على الحد الذي يتعلق به الامر يقتضي
الاجزاء والتعبد على ان وضع اللغة لا يقتضي ذلك لان الاشارة بقولنا اجزاء هو الى احكام شرعية

هل الامتثال يقتضي الاجزاء

الفاظ العقود

التملك بالبيع وحصول الاستباحة بعقد النكاح ووقوع البينونة والفرقة بالطلاق وفي الصوم انه
وقع موقع الصحة فلا يجب اعادته وكذلك في الصلوة وقد علمنا ان هذه الاحكام لا تتعلق بالامر لا في
لفظه ولا في معناه نفيا ولا اثباتا فكيف يدل امتثاله على ثبوتها ولا علقة بينها وبينه وانما يدل
امتثال امر الحكيم على ان الفاعل مطيع مستحق للمدح والثواب لان الامر تعلق بذلك ولا تعلق له بما
تقدم ذكره من الاحكام الشرعية وربما تعلق به ذلك بان الظان في آخر الوقت كونه متطهرا يلزمه باجماع
فعل الصلوة مامور بها وانه لو تبين انه لم يكن متطهرا لما اجزأه فعله ولوجب عليه القضاء وكذلك المفسد بحجة يلزمه المضي
فيه وان لزمه القضاء فقد اجتمع كما تراه وجوب الفعل مع انه غير مجز وقد طعن قوم في ذلك بان قالوا انما
جاز في الظان كونه متطهرا والمفسد بحجة ما ذكرتم بوقوع الاخلال في فعله لانه لما تيقن انه لم يكن
متطهرا كان موقعا للصلوة على غير الوجه الذي امر به وانها علمه وكذلك المفسد بحجة وانما يوجب الاجزاء
والصحة في الفعل الذي وقع على شرائطه كلها المشروعة وهذا ليس الطاعن بمرضي صحيح لانه ان ادعى ان
تكامل شرائط الفعل الشرعي يقتضي اجزاءه وانه انما لا يجزي لفساد او اخلال بشيء من الشرائط صح اذا استقر
شرعنا هذا في الامر على ما ذكره وقد دللنا على ذلك بان اهل الشريعة قد تعارفوا واجمعوا على ان امتثال
الامر يقتضي الاجزاء فان ادعى ان ذلك واجب على كل حال ومع كل شرع ومن قبل ورود الشريعة لا لاجماع الواقع منا
البتة فمن قال ذلك وهل هو الا محض الدعوى وما المانع من ان يامر بالبيع تعبدا او فرضا فيكون
فاعله مطيعا لله ومستحقا للمدح والثواب من غير ان يتعلق بهذا العقد هذه الاحكام المخصوصة
وكذلك القول في النكاح والطلاق واذا كان لا يوجب تعلق هذه الاحكام في كل حال ومع كل شرع
فما المانع من انتفائها مع امتثال الامر واعتمادهم على ان الفقهاء في الشريعة فانما انفسخت لاخلال
او فساد يقع فيها صحيح والشرع هذا والحال هذه فمن اين وجوبه على كل حال وقول من يقول منهم
كيف يجوز ان يقول صل الظهر اربعا على شرائطها يذكرها ثم يقول فاذا فعلت ذلك فاقضها باربع ركعات
وهو اذا تعبد بذلك كانت الثانية عبادة مستانفة غير قضاء للاولى لا يجب لانه غير ممتنع ذلك قضاء
وتقديرا وانما يمتنع والشرع هذا واما المانع من ان يكون العبادة بالصلوة الثانية تسمى قضاء على
غير ما هو غير عرفنا الآن على انه قد يتعلق بالصلوة المجزية احكام هي غير سقوط الاعادة مثل حصول ثم

المصلى

هل يتكرر المامور به بتكرر الامر

المصلي وكونها على بعض الوجوه دلالة على ابانة واسلامه فما المانع من ان يفعل الصلوة ولا يثبت لها
شيء من هذه الاحكام **فصل في هل يتكرر المامور به بتكرر الامر** اعلم ان الصحيح هو ان الامر اذا تكرر
بالفاظ يقتضي تناول الثاني لغير ما تناوله الاول والذي يدل على ذلك انه هذين الامرين لو افترقا لكانا
على مامورين متغايرين وكذلك اذا اجتمعا لان الاجتماع لا يغير مقتضاهما وايضا فان الكلام موضوع
للافادة ومتى امكن في ذلك كنا نفصله ومتى لم يحمل قول القائل اضرب اضرب على ان الضرب الثاني غير الاول
كان الامر الثاني لغوا لانه لا يفيد الا ما افاده الاول والاعتذار بالتاكيد ليس بشيء لان التاكيد متى
لم يفد غير ما يفيده المؤكد كان عبثا ولغوا فاما قول من يشترط في تغايرهما تناول الامر المكرر الا يكون
الامر الاول يتناول الجنس او العهد وادعى ان الجنس يقتضي الاستغراق فلا يجوز ان يفضل منه ما يتناوله
الامر الثاني وان العهد يقتضي صرف مقتضى الثاني الى مقتضى الاول فليس بصحيح لان القائل اذا قال
افعل الضرب وكرر ذلك فان قوله الاول يحتمل ان يريد به الاستغراق للجنس ويحتمل ايضا ان يريد به بعض
الجنس والظاهر تغاير الامرين تغاير مقتضاهما حتى يكون كل واحد منهما مفيدا لما لا يفيده الاخر واما
العهد فان كان من بين المخاطبين وعلم المخاطب ان المخاطب اراد الاول بعرف او عادة حملناه على ذلك
ضرورة ولقيام الدلالة فاما مع الاطلاق فيجب حمل الثاني على غير مقتضى الاول والذي يحكى عن ابن

كلام في المعرف والمنكر

عباس رضه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا انه قال لا يغلب عسر يسرين من حيث
حمل العسر المعرف على ان الثاني هو الاول واليسر المنكر على التغاير فانما يروما بابن عباس عنه لموضعه
من الفصاحة والعلم بالعربية والمراد بالآيتين مع جنس العسر جنس اليسر فان عرف احدهما ونكر الآخر
ولا فرق بين ذلك وبين ان يقول ان مع العسر اليسر ويكرره وان يقول ان مع عسر يسرا ويكرره لان المنكر
يدل على الجنس كالمعرف كما يقول القائل مع حسرة ترح ويقول فان لي حرى مع الحزن الترح واراد الله تعالى

كلام في التاكيد

ان يبين ان العسر واليسر لا يفترقان واذا قيل فالوجه في التكرار اذا لم تذهبوا الى حسن التاكيد قلنا
الوجه في ذلك هو الوجه فيما تكرر من القرآن في سورة الرحمن والمرسلات وغيرهما وقد ذكرنا في كتاب

في الامرين المعطوف احدهما على الاخر

الغرر الوجوه المختلفة فيه **فصل في الامرين المعطوف احدهما على الاخر** اعلم ان الصحيح ان قول القائل
اضرب واضرب يقتضي ان الضرب الثاني غير الاول وكل شيء والتابع على ان الامر اذا تكرر من غير حرف

العطف اقتضى ان الثاني غير الاول هو دلالة في هذا الموضع وجهها ما قد بينا هناك وهي حرف
العطف لان الشي لا يعطف على نفسه وانما يعطف على غيره ولذلك فارق النعت والصفة العطف
وليس يقدح فيما ذكرناه قول الشاعر الى الملك القوم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم والصفات
راجعة الى موصوف واحد مع العطف لانهم اجروا اختلاف الصفات في جواز عطف بعضها على بعض
مجرى اختلاف الموصوفين واعلم ان المعطوف على غيره لا يخلو من ان يكون مثله او خلافه او ضده فان
كان خلافه فلا شبهة في اختلاف الفائدة نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وعطف اعضاء
الطهارة بعضها على بعض وان كان المعطوف ضد المعطوف عليه فان كان الوقتان مختلفين حمل
كل واحد منهما على مقتضاه في وقته وان كان الوقت واحدا فلا يصح التكليف الا على جهة التخيير واذا
كان المعطوف مثلا للمعطوف عليه وهو المشتبه فالظاهر ان الثاني غير الاول على ما ذكرناه فان كان المعطوف
يقتضي بعض ما دخل تحت المعطوف عليه نظرنا فان كان ذلك مما يجوز افراده بالذكر على جهة التعظيم
والتفخيم كافراد جبريل وميكائيل ممن ذكر من الملائكة عن ذكر الملائكة والصلوة الوسطى عن ذكر
باقي الصلوات احتمل الكلام ان يكون الاول على عمومه والثاني افرد تعظيما وان كان التعظيم غير لائق
بالموضع نظرنا فان كان المعنى يمكن فيه التكرار كقول القائل اضرب القوم الذين فيهم زيد واضرب زيدا
يحمل الاول على عمومه والثاني على تكرر بعضه وهو ضرب زيد وان كان ذلك مما لا يمكن فيه التكرار
كالعتاق اذا قال قد اعتقت جميع عبيدي واعتقت فلانا ويذكر واحدا من جملة العبيد ففي هذا
الموضع يجب حمل الثاني على ما تناوله وهو عتق العبد المخصوص والاول على ان المراد به جماعة العبيد
سوى العبد المنفرد بالذكر لاجل ان العطف يقتضي تغاير ما عطف به لما عطف عليه وان كان المعطوف
به اتم من المعطوف عليه احتمل من الفائدة ما ذكرناه في المعطوف به اذا كان اخص فليتامل **فصل**
في ان الامر هل يقتضي الفور او التراخي اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان الامر المطلق
يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه ثم اختلفوا فقال بعضهم متى لم يفعل اقتضى ان يفعل
بعد ذلك وكذلك ابدا حتى يوقع الفعل ومنهم من لم يوجب بالامر الا ايقاع الفعل عقيبه فقط وقال
اخرون ان الامر يقتضي ايقاع الفعل من غير اختصاص بوقت في الاوقات المستقبلة معينا وبه قال

فيه عدم جواز الامر بالتعيين في وقت واحد الا على سبيل التخيير

فيما يتعلق بالعام والخاص بالمطلق والمقيد ايضا

دلالة الامر على الفور او التراخي

وهولاهم

وهولاهم اصحاب الشافعي وقال اخرون الواجب على من سمع مطلق الامر ان لا يعتقد فورا ولا تراخيا الا
ان يعلم انه مامور بايقاعه ويتوقف في تعيين الوقت والتخيير فيه على دلالة تدله على ذلك وهو الصحيح
والذي يدل عليه ان اللفظ خال من توقيت لا تعيين ولا تخيير وليس يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يتناوله
كما لا يجوز ان يفهم منه الاماكن والاعداد وكل شي لم يتناوله لفظ الامر وايضا فلا خلاف في ان الامر قد يرد
في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به تارة الفور واخرى التراخي وقد بينا ان ظاهر استعمال اللفظ
في شيين يقتضي انه حقيقة فيهما ومشترك بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور
مع فقد العادات والامارات هل يريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه ومن دفع حسن الاستفهام هيهنا كمن دفعه في كل موضع وايضا فانه يحسن بغير اشكال
ان يتبع القائل قوله قم وما اشبهه ذلك من الامر ان يقول الساعة او في الثاني او بان يقول متى شئت
فلو كان اللفظ موضوعا للفور او التراخي لما حسن ذلك ولكان ذكره عبثا وقد استدل من ذهب الى الفور
باشياء **اولها** ان الامر قد اقتضى وجوب الفعل وتجويز تاخيره يلحقه بالنوافل التي لا يجب فعلها
وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدلالة ذمهم وتوبيخهم من اخر ذلك **وثالثها** انه لا يخلو من
ان يكون تجويز التاخير الى غاية او لا غاية له والاول لا يقتضيه لفظ الامر ولا غاية يذكر فيها اولى من غاية
وان كان لا الى غاية فالمكلف لا يكون ابدا مفرطا وهذا يقتضي اخراجه من كونه واجبا **ورابعها**
انهم جعلوا مقتضى الامر على مقتضى الايقاعات من طلاق وعتاق وتمليك وغير ذلك في اقتضاء الفور
والتعجيل **وخامسها** ان الايجاب بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي ان افعال العباد
لا يصح فيها التقدم والتاخر فيجب ان يكون المراد ان يفعل عقيبه ليكون الفعل واحدا ويقوي ذلك
ان الفعل اذا علمنا كونه واحدا واتفقوا على ان المفعول عقيبه مراد ومصالح فيجب حمل الخطاب عليه
وسادسها ان القول بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل له لانه اذا خرج من كونه واجبا مضيقا فلا بد
من بدل ولا دليل على وجوب هذا البدل من جهة الامر والايجاب فيجب بطلان التخيير ولا قول بعد ذلك
الا القول بوجوبه عقيبه **وسابعها** طريقة الاحتياط وانها في الفور دون التراخي **وثامنها** قوله تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وما روي عنه عم من قوله من نام عن صلوة

في عدم جواز تاخير الحج الا ببدل هو العزم

اولينها فليفعلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها فنبه عم بذلك على ان وقت المامور به هو عقيب الامر فمتى
لهم فيما يتعلقون به او لا يليق القول بجواز التاخير ملحقا للواجب بالفعل لانه لو جاز تاخيره فلا بد من عزم
على ادائه مستقبلا ووجوب هذا العزم عليه اذا لم يفعله يميز له من النافلة لان النافلة يجوز تاخيرها
بلا بدل هو العزم والواجب لا يجوز تاخيره الا ببدل هو العزم فان قيل هذا يقتضي اثبات بدل بغير
دليل قلنا اذا علمنا بالدليل ان الامر الموجب للفعل لم يرد الفور وانما اراد التراخي والتخيير فلا بد مع
التخيير من اثبات هذا البدل فاثبتناه لا بدليل انما اثبتناه بوجوب هذا الكلام على من ذهب
الى ان مطلق الامر بظاهره يقتضي التراخي من غير دليل منفصل فاما من قال ان مطلق الامر يحتمل الامرين
احتمالا واحدا وانه متى قطع على احدهما فبدليل منفصل فلا يلزمه هذا الكلام فان قيل فمن اين انه
اذا ثبت انه لا بد من بدل فان البدل هو العزم قلنا اذا ثبت وجوب البدل فبالاجماع يعلم انه العزم
لان كل من اثبت بدلا لم يثبت سوى العزم وايضا فان العزم على الفعل في المعقول هو البدل من كل
واجب تاخر نحو قضاء الدين وسائر وجوه الانصاف لانه لو خلا من الفعل الواجب لعارض وخلا من
العزم على ادائه مستقبلا لكان ملوما مذموما ومما يقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا انا لا نتكلم في الشاهد
ما ادعيتموه لانه قد يؤمر في الشاهد بما يكون على التراخي كما يؤمر بما يكون على الفور واذا احمل على
الفور والتراخي بمعادة او دلالة او امارة وكلامنا في مطلق الامر ومجرده ومما يقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا
من اين قلتم انه اذا جاز تاخيره من غير غاية معلومة مضروبة ينتهي الى ان التاخير اليها ان ذلك يلحقه
بالنافلة اوليس قد مضى ان النافلة يجوز تاخيرها بلا غاية ولا بدل عنها ويجب عليه فعله وان
الواجب على التراخي لا يجوز تاخيره الا ببدل وهذا كاف في الفرق بين الواجب والنفل وليس يمتنع
ان نقول بتكليف المكلف على ما ذكرناه فيكون مكلفا ان يفعل الفعل والعزم على ادائه مستقبلا في
اخر الفعل وفعل العزم على ادائه مستقبلا فهلا يلحق ذما وتكليف الفعل في المستقبل ثابت عليه فان فعل
الفعل سقط وجوب العزم لان من حق العزم ان لا يكون بدلا الا بشرط بقاء الوجوب في الفعل وانما
يلحق المكلف الذم اذا لم يفعل الفعل الواجب ولا العزم على ادائه مستقبلا وقد ذهب قوم الى ان الحج
على التراخي وقالوا ان المكلف انما يصير مفرطا اذا غلب في ظنه انه لو لم يحج فاته ومنهم من يقول اذا حضره

مرض

مرض فلم يوص به او لم يستأجر من يحج عنه كان مذموما مفرطا واعلم انه لا يجوز ان يثبت استحقاق الذم
بمن لا يفعل الحج مع تكامل شروطه الا وقد جعل له في الوجوب وقتا او غاية ولا بد من كونهما معلومين
لانه لا يجوز ان يؤاخذ المكلف بانه لا يفعل فعلا ومع ذلك يجوز له ان يؤخره ابدا والمرض والضعف
ربما كانا سببا لغلبة الظن للموت وهذه غاية متميزة فيجوز ان يجعل سببا لاستحقاق الذم بترك
الحج وقد يجوز ايضا ان يجعل الوعيد الوارد في ترك الحج على من تركه وترك العزم على ادائه مستقبلا او يكون
متوجها الى من غلب على ظنه موته بالموت اما لمرض او ضعف فاما مع عدم هذه الوجوه المتميزة و
امثالها فلا يجوز ان يلحق الوعيد ويستحق الذم وقول من يقول من الفقهاء ان المكلف يكون مفرطا
في الحج اذا مات ويقول بموته تبين لنا ذلك من غير بيان وقت او غاية غير محصل لان الموت لا يجوز
ان يكون شرطا في تكليف المكلف ولا الحكم بتفريطه وانما ينبغي ان يتميز للمكلف الشرط الذي يتضيق
به الفعل عليه ولا منفعة له في ان يتميز لغيره او بعد موته وليس يشبه هذا ما لا يزالون يقولونه
من انه اذا جاز ان يكلف المجتهد المجاهد الرمي بشرط ان لا يصيب مسلما وان لم يتميز له ذلك جاز ما قلنا
وذلك ان المجاهد لم يكلف الرمي بالشرط الذي ذكروه وانه مجهول له غير معلوم وانما المراد ان يرمي مع
غلبة ظنه انه يصيب الكافر دون المسلم وهذا شرط متميز له معلوم وهذا هو الجواب عن قولهم انه تم
كلف المعزر بشرط السلامة وكذا المؤدب فلا معنى لاعادته ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا هذه
العقود والايقاعات انما علمنا في احكامها انها على الفور بدليل الشرع ولولاه لما علمناه ونحن لا
ننكر القول بالفور بدلالة منفصلة عن اطلاق الامر وايضا فهذا قياس والقياس في مثل هذا الاصل
لا يسوغ وايضا فان احكام العقود والايقاعات ليست بافعال وانما هي احكام والامر يقتضي فعلا
وانما يطلب فيه ما هو فعل وايضا فان الامر له دلالة وجوب الفعل وليس بسبب فيه والايقاعات
والعقود اسباب في هذه الاحكام ومع وجود السبب لا بد من حصول المسبب وليس كذلك الدلالة
وايضا فان العقود انما اقتضت الفور لان الثمن بازاء المثمن وملك احدهما في الحال يقتضي ملك الاخر
عينا كان او دينا ومثل ذلك ليس بموجود في مقتضى الامر ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا ليس يجب اذا
كان الفعل واحدا ان يبطل التراخي والتخيير لان من يذهب الى ذلك يجعل الفعل واحدا وان كان مخيرا في

او فائدة وصورة الفعل اذا كانت معلومة للمكلف صح ان يوقع الفعل لها في هذه الصورة مرة واحدة ولهذا
نقول ان المكلف ما يصلي صلوة الظهر مرة واحدة في الوقت الموسع ولا يلزم ان يكون قد كلف صلوات كثيرة
في ذلك الوقت فاما قولهم انهم اتفقوا على ان المفعول عقيبه مراد وصلاح فغلط لان من يذهب الى
وجوب الوقف مع الاطلاق لا يوافق على ذلك ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا هذا الطعن انما يتوجه الفصل
الى من حمل الامر المطلق على التراخي من غير دليل منفصل فاما من ذهب الى الوقف ولم يثبت فورا ولا تراخيا
الا بدليل منفصل فالطعن لا يتوجه عليه ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا الاحتياط انما يكون فيما
لا يقتضي فعلا قبيحا يقع من الفاعل وقد بينا في مسألة وجوب الامر في هذه الطريقة ما فيه كفاية
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثامنا اما قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث ذكر
المغفرة واراد ما يقتضيها ومحمول من حيث كان مبنيا على كيفية وجوب الواجبات في فور او تراخ
لانا انما نتقرب اليه تعالى بان نفعل ما اوجبه علينا او ندبنا الى فعله بان نفعله على ذلك الوجه
وقد وقف الذي علق به فلا دلالة فيه للمخالف وكذلك قوله تعالى فاستبقوا الخيرات على ان الفزع الى
هذه الايات لا يليق لما تريدون من ان مقتضى الامر في الوضع لا يدل على ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل
وايضا الخبر المتضمن لقضاء الصلوة مختص بحكم الصلوة فكيف نعديه الى الامر وقد بينا ان القياس
في مثل ذلك لا يدخل فاما من حمل الامر المطلق على التراخي قاطعا على ذلك فالذي يعتمده ان نقول ان
الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اراد به وقتا معينا لبينه فاذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات
متساوية في ايقاعه وايضا فان لفظ الامر في اقتضاء الاستقبال كاللفظ الخبر المتوجه الى الاستقبال
فاذا كان قلنا فلان سيفعل لا ينبئ عن اقرب الاوقات فكذلك الامر وايضا فان قول القائل اضرب
زيدا انما يقتضي امره له بان يصير ضاربا من غير تعيين فليس بعض الاوقات اولى من بعض وايضا فان
الامر يجري مجرى ان يقول هذا الفعل مراد منكم في المستقبل او واجب عليكم ومعلوم انه ليس في ذلك
تعيين لوقت ويقال لهم فيما تعلقوا به اولا هذه الطريقة يقتضي التوقف وترك القطع على فور
او تراخ لان مع عدم التوقيت والتعيين او التخيير ليس غير التوقف وقولهم لو اراد وقتا معينا لبينه
ينعكس عليهم فيقال لو اراد تخييرا في الاوقات كلها وانها متساوية لبينه فان لم يجب اذا لم يبين

المعين

المعين القطع على التخيير ولا يجب اذا لم يبين التخيير ان يقطع على التعيين فان قيل كيف القول عندكم في ما
امر الله تعالى اذا ورد مطلقا عاريا من التوقيت قلنا يجب اذا خلا من بيان توقيت ان يقطع على انه
يريد الوقت الثاني من غير فصل لانه لو كان مراده لبينه في هذه الحال وهو وقت الحاجة الى البيان لان
البيان لا يتاخر عن وقت الحاجة وان جاز تاخيره عن وقت الخطاب ثم توقفه ويجوز في الاوقات
المستقبلة ان يكون مراده في كل وقت منها اما معينا او مخيرا او ينتظر البيان عند وقت الحاجة وكل
صرنا الى حال لم يرد فيها بيان علمنا ان الفعل الموجب علينا لم يرد منا في الحال الثانية من هذه الحال
للعلة التي تقدم ذكرها فان قيل قد اتفق الكل على انا لو بادرنا الى الفعل في الوقت الثاني لكان واقعا
موقعه ومبرئا للذمة قلنا انما اتفق على ذلك اصحاب الفور والتراخي فاما من يذهب الى الوقف فلا يوافق
عليه فلا ينبغي ان يدعى الاجماع في موضع الخلاف ثم نقول لمن قطع مع الاطلاق على التراخي لا بد مع
حمله الامر على التراخي من اثبات بدل هو العزم واثبات بدل واجب من غير دليل لا يجوز ومع اصحاب الوقف
انما يثبت هذا البدل اذا علم بدليل منفصل ان المراد بالامر التخيير فاثبته بدليل ليس لمن قال بالتراخي مثله
فان قالوا اذا ثبت وجوب الفعل ولم يتضمن لفظ الامر تعيينا ولا توقيتا فليس غير التخيير ومع التخيير لا بد
من اثبات بدل ولا بدل هاهنا الا العزم قلنا قد مضى عكس هذا الاعتبار عليكم وقلنا ان اللفظ خال من تخيير
بين الاوقات فاذا بطل التخيير فليس غير التعيين ومع التعيين لا بد من القطع على الوقت الثاني وبعد فاي
فرق بينهما ان يتناولوا الا ليس في اللفظ وبين ان يثبت القايلون بالفور وقتا معينا ليس في اللفظ ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثانيا هذا الوجه لازم لمن قال بالفور لانه ما اظن انهم يدعون ان الخبر في اقتضاء الفور
كالامر ولا يلزم اصحاب الوقف لانهم يقولون في الخبر والامر انه لا بد من التوقف وترك القطع الا بدليل
منفصل ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان الخلاف في المثال الذي ذكروه قائم وهو نفس المسالة ومن
يدعي الفور يقول المفهوم من قول القائل اضرب زيدا ان يصير ضاربا في الثاني من غير تراخ ومن يقول بالوقف
يقول ان المراد كونه ضاربا غير انه يتوقف عن الحال التي يكون فيها بهذه الصفة لاحتمال اللفظ وتوقع
الدليل ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ان الكلام على هذا الوجه هو الكلام على ما تقدم ولا معنى لاعادته
ولعمري انه لا توقيت في قول القائل هذا الفعل واجب مستقبلا او مراد ومع عدم التوقيت التوقف ولا

يجب

نقول بتخييره ولا موزع فانه ذلك لا انما هو توقيت بغير دليل فصل في حكم الامر اذا تعلق لفظه
بوقت اعلم ان القسمة تقتضي في هذه المسئلة ثلثة اقسام احدها ان يكون الوقت مطابقا للعبادة
لا يفضل عليها ولا يفضل عنه والقسم الثاني ان يفضل الوقت على العبادة والثالث ان تفضل العبادة صح في الواجب الموسع والمضيق
عن الوقت والقسم الاخير لا يدخل في تكليف الله تعالى لانه يقبح من حيث كان تكليفا لما لا يطاق فاما
وحيث الفقهاء يجري في كلامهم وجوب ما لا يصح اداؤه فيجب حمله على القضا كما ذكروه في الاحرام بالحج
وان لم يصح فعلها من جعل لهذا الاحرام حكما فانه انه يتضمن اداء احدى الحجتين وقضاء الاخرى وكذلك
اختلافهم فيمن الزم نفسه صوم يوم يقدم فيه فلان ثم اوجب صحة هذا النذر مع قدومه وقد مضى
من النهار بعضه يجعله سببا للقضاء ومن لا يوجب ذلك يلغيه ومثال الوقت الموافق بلا زيادة
ولا نقصان ايجاب صوم يوم بعينه فاما القسم الثالث فان العلماء اختلفوا على اقاويل ثلثة فمنهم
من علق الوجوب باول الوقت دون اخره ومنهم من علق باخره ومنهم من جعل الوجوب متعلقا بجميع فمنهم صح
الوقت وان المامور مخير بين ان يفعله في اوله وبين ان يؤخره الى اخره او وسطه بعد ان يفعل عزما
على ادائه وان الفعل يتضيق عليه في اخر الوقت فيجب فعله بغير بدل وهو الصحيح والذي يدل على ان
الوجوب اذا تعلق بجميع الوقت فلا بد مع تاخيره عن الاول من بدل هو العزم فاما من يقول ان الوجوب
موقوف على الحال الاولى فضرب الوقت كله للفعل يمنع من ذلك ولانه لا فرق بين قايل هذا القول وبين
من خص الوجوب باخره على انه لا يجيء هذا القول القايل من ان يذهب الى انه متى لم يفعله في اول الوقت
استحق الذم او لا يستحق ذلك ويبطل الاول ضرب الوقت الموسع للفعل والقسم الثاني يحيل الى خلاف
في عبارة فانه قيل فما انكرتم ان يكون اول الوقت ضرب لايجابه وما بعده ضرب لقضائه قلنا الوقت المضروب
الاول والاخر فيه سوا فكيف يختلف الحكم وما الفرق بين هذا القايل وبين من يقول ان الوقت الاخير
ضرب للايجاب والاول ضرب لجواز تقديمه وان لم يكن واجبا على انه لا خلاف في ان مصلي الظهر في وسط
الوقت واخره لا يسمى قاضيا فاما من جعل الوجوب معلقا باخره فقد ترك الظاهر ولا فرق في فساد قوله بينه وبين
من علقه باوله وقد دل الخلاف في هذه المسئلة على جواز تاخير الصلاة الى اخر الوقت وقد بينا انما نقلا
الخلاف فيه الى ثلثة اقوال ومن علق الوجوب باخره دون اوله ربما يقول انه اذا فعل في الاول كان

وانه

وانه مع ذلك يجزي عن الفرض كتقديم الزكاة على الحول وربما يقول انه موقوف مراعى فان في اخر الوقت
وهو من اهل الخطاب بهذه الصلاة كان ما وقع في اول الوقت فرضا وان تغيرت حاله وخرج عن
حكم الخطاب بان يجن او يحيض ان كانت امراة كان ما فعله نفلا وقالوا بمثل ذلك في الزكاة المعجلة
والذي يدل على بطلان ما ذهب مخالفنا اليه اشياء منها انه لا خلاف في ان النية في الواجب من الصلوة
تخالف النية في النفل منها واجمعوا على ان شرط النية جميع ما يؤدى من صلوة الظهر لا تختلف فبان
بذلك ان الصلوة في الوقت كله واجبة واقعة على وجه واحد ومنها ان قولنا صلوة الظهر يقتضي كونها
واجبة مكتوبة لانه ينبئ عن الوجوب وزيادة عليه فمن قال ان في الظهر نفلا ترك الاجماع وبهذا الوجه
ايضا يبطل كونها موقوفة لان كونها ظهرا قد بينا انه يقتضي الوجوب في الحال ويمنع من كونها مراعاة
ومنها ان النية المطابقة للصلوة اولى بان يؤثر فيها من الحال المتغيرة ولا شبهة في انه لو نوى بالظهر في
اول الوقت النفل لم يجز له ذلك فعلمنا انها واجبة ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان والاقامة من
شرط الصلوة الواجبة واذا استعملا في صلوة الظهر المفعولة في اول الوقت دل على وجوبها في تلك
الحال وانها ليست بنفل ولا موقوفة ومنها ان اول الوقت لو لم يكن وقتا للوجوب لجاز ان يقال انه في
محل ما يفعل قبل الزوال ومنها انهم اختلفوا في هل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او في اخره وهذا
يدل على انها تكون في الجميع واجبة لانه لا يجوز ان يختلفوا في هل النفل افضل ام الفرض لان من المعلوم
ان الفرض والنفل اذا اتفقا في المشقة فالفرض افضل ومنها ان كون الصلوة واجبة وجه يرجع اليه
الصلوة فكيف يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعده ومن شان المؤثر في وجوه الافعال ان يكون مقارنا
لها ولا يتاخر عنها فان قيل اليس الداخل في الصلوة وجوب ما دخل فيه موقوف على تمامه قلنا معاذ الله
ان نقول ذلك بل كل فعل ياتيه في الوقت فهو واجب ولا يقف على امر منتظر وانما يقف صحته على الاتصال
والمراد بذلك انه اذا اتصل فلا قضاء عليه واذا لم يتصل فالقضاء واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب
فلا يتغير بالوصل والقطع يبين ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل فلو تغير بالقطع وجوبه لم يصح
دخوله في الوجوب وقد تعلق من ذهب الى ان الوجوب متعلق باخر الوقت باشياء اولها انه لو تعلق
الوجوب باول الوقت لاثم بتاخيره عنه من غير بدل وثانيها ان كل ما لا ياثم بتاخير الصلوة عنه لا يكون

الصلوة واجبة فيما شاء على قبل الزوال وثالثها ان كل ما للمكلف ان يتركه بغير عذر فليس بواجب كالنوافل
ورابعها ان الشمس اذا زالت وهو مقيم ثم مضى من الوقت ما يمكن فيه من ان يصلي الظهر ثم سافر وجب عليه
قصر الصلوة فلو وجبت عليه باول الوقت لما جاز ان يقصر كما لو سافر بعد خروج الوقت وخامسها ان
ما بعد الزوال من الاوقات مدة يتكرر فيه امتثال المامور به فانفصل وقت الجواز من وقت الوجوب فيقال
لهم اكثر هذه الاقيسة التي ذكرتموها تقتضي الظن ولا يوجب علما ونحن في مسئلة طريقها العلم
ولا يجوز ان يعتمد فيها على طريق الظن والذي ذكرتموه اولا غير لازم لانه عندنا لا يجوز ان يؤخر الصلوة
عن الوقت الاول الا ببدل هو العزم فلم يشبه النافلة وقد قدمنا ذلك وبينا انا لم نثبت هذا البدل
الا بدليل ذكرناه فان قيل ايكفيه عزم في الجملة على اداء الواجبات مستقبلا ام يجب عزم على اداء هذه
الصلوة بعينها قلنا لا بد من عزم معين لمن اخره [illegible] فانه لا يكفيه عزم مجمل على اداء الواجبات
بل لا بد من عزم على ادائها بعينها مع الامكان فان قيل كيف يكون العزم بدلا من فعل الصلوة ومن
حق البدل الا يثبت حكمه مع القدرة على المبدل كالتيمم مع طهارة الماء قلنا هذا الحكم الذي
ذكرتموه ليس بثابت في كل بدل لان كل واحد من كفارات اليمين بدل من الاخرى ويجوز ان يفعل
المكلف واحدة مع القدرة على الاخرى وتعيينه حال في عبادته ويجوز ان نقول لمن له ان يترك فعل
الصلوة في اول الوقت الا يفعل ما يقوم مقامها ولا بد كر البدل فان قيل من شان ما قام مقام الشيء
ان يسقط فعله وجوب ذلك الشيء كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط وجوب الصلوة وانما يسقط
فعل الصلوة وجوب العزم قلنا غير ممتنع اختلاف احكام ما يقوم مقام غيره فيكون مرة ما يسقط ما قام
مقامه ومرة ما لا يكون كذلك والواجب الرجوع فيه الى الادلة الا ترى ان المسح على الخفين عند من
اجازه يقوم مقام غسل الرجلين ولم يسقط مع ذلك فعل المسح وجوب الغسل كما اسقط الغسل المسح
على الخفين الا ترى ان من مسح على خفيه ثم ظهرت قدماه يجب عليه غسلهما فلم يقبلا لان قيام كل واحد
مقام الاخر وكذلك القول في الوضوء بالماء والتيمم [illegible] ان يكون العزم لا يسقط وجوب الصلوة
وان قام مقامها في سقوط اللوم والاثم فان قيل من شان ما قام مقام غيره الا ينتقل اليه الا لعذر
كالمسح على الخفين قلنا منهم ذلك لانا ننتقل من كفارة الى اخرى بلا عذر ومن ذلك الوديعة بالعين

الا لبس

يجب ان يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب كما في النوافل لما جاز ان يتكرر فيها امتثال المامور به

الى المسافر لا عذر ومن الصلوة في مكان طاهر الى غيره من الامكنة الطاهرة بلا عذر ويقال لهم فيما
تعلقوا به ثانيا ليس يجب فيما انتفى الاثم عن تاخيره ان ينتفي وجوبه لان هذا هو حد الواجب المضيق
والموسع بخلافه والفرق بين ما قبل الزوال وبعده ان الصلوة قبل الزوال لا يأثم بتاخيرها من غير بدل يفعله
وبعد الزوال اذا اخرها وجب ان يفعل بدلا منها ومتى ترك الامرين اثم على ان هذا ينتقض بالكفارات
لانه لا خلاف في ان الذي يفعله ويختاره من الثلث واجب وهو لا يأثم بتاخير ذلك بالعدول عنه وينتقض
ايضا على اصولهم لان عندهم اذا بقي من الوقت قدر ما يفعل فيه تلك الصلوة اثم بتاخير الصلوة عنه وان لم
يكن واجبة في تلك الحال لان عندهم الوجوب يتعين اذا بقي من الوقت قدر تحريمة ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثالثا الكلام في هذا الوجه هو الكلام على ما تقدمه لان النوافل لم يتركها من غير عذر ولا بدل والصلوة
لا يجوز تاخيرها من غير عذر الا ببدل وينتقض ايضا بما نختاره من الكفارات الثلث انه يجوز تركه
من غير عذر وهو واجب بغير خلاف وينتقض الوديعة بالعدل المبنى واجب ويجوز تركه بلا عذر بان يدفعها
بالمبنى ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا من اعتبار تعين الفرض باخر الوقت دون اوله انما كان كذلك
لان الوجوب في اخر الوقت مضيق على اوله وان اشتركا في تعلق الوجوب بهما لانه يتضيق ويتعين في اخر
الاجزاء وهو موسع في الاول فلهذا اعتبرنا الحائض والمسافر اخر الوقت دون اوله وبعد فان كيفية
اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في وقت الاداء يوضح ذلك ان فرض العبد بعد زوال الشمس ان يصلي الظهر
اربع ركعات وليس عليه جمعة فان اعتق في اول الوقت بقية لزمته الجمعة وعلى هذا لا يمتنع ان يلزم الحاضر
الصلوة تامة فاذا ادرك اول وقتها ثم اذا سافر قبل خروج الوقت اداها مقصورة لان حاله في وقت
الاداء تغيرت من اقامة الى سفر كما تغيرت حال العبد من رق الى حرية فتغيرت صفة العبادة التي لزمته
وكذلك لو كان في اول الوقت صحيحا لوجب الصلوة قائما مستوفيا الركوع والسجود فاذا مرض قبل اخر الوقت
ولم يتمكن من الصلوة قائما صلى قاعدا او موميا بحسب ما يمكنه فتغير صفة العبادة بتغير حاله في وقت
ادائها ولا يلزم على هذا ان يقصر الصلوة من سافر بعد خروج الوقت لانه بعد خروجه يكون قاضيا لا
مؤديا واما القاضي فيجب عليه ان يقضي ما تاكد عليه صفته التي وجب عليه مع التمكن وزوال الاعذار وليس
كذلك من سافر في بقية من الوقت لانه مؤد للصلوة في وقتها موجب عليه القصر لاختلاف صفته من

اقامة الى سفر ويقال لهم انما تعلمون بر خاصة الفضل بين الصلوة والزكوة ان مدة الحول المتقدمة
لم يذهب في الشريعة لوجوب اداء الزكوة والوقت من بعد الزوال مضروب لوجوب اداء الظهر فقد دللنا على
ذلك وبعد فان المودى من الزكوة قبل الحول لما كان جايزا عنده واجبة شبهه من المودى بعد انقضاء
الحول بالصفة والنية والاسم وقد بينا ان الصلوة المؤداة في اول الوقت لا تتميز من الصلوة المؤداة في
اخره بشي من الاحكام وبعد فانا لا نقول ان الصلوة من اول الوقت الى اخره يدخل وجوبها جوازها بل
نقول انها واجبة من اول الوقت الى اخره من غير ان يكون جايزة لان ذلك يوهم انها نفل اللهم الا ان
يراد انه جايز تركها والعدول عنها واذا اريد ذلك فالمسلم يجوز ان يوقعها نفسها انها جايزة بل يقول
العدول عنها الى بدل منها جايز فقد انفصل بهذا التغيير وقت الجواز من وقت الوجوب فان قيل قد
تعلق كلامكم بان وقت الصلوة يتضيق باخره فبينوا كيفية التضيق قلنا الواجب ان يكون الوقت المضيق
هو ما يغلب على ظن المكلف ان ايقاع الصلوة فيه يصادف الوقت فلا يخرج الصلوة ولا بعضها عنه
والفقهاء يحدون المضيق بانه قدر الفرض ... قال بعضهم حد المضيق ما وقع فيه اقل جزء من الصلوة
بعد ان يكون متميزا وهذا الذي ذكروه انما هو حد في ادراك الصلوة وسبب للقضاء فلا يجوز ان يكون
حدا للاداء لانه من المحال ان يوقت الصلوة بوقت لا يمكن ايقاعها فيه وليس لاحد ان يعيبنا بتشعيب هذه
المسئلة والخروج منها الى الكلام في الفروع لان قصدنا انما كان الى ايضاح الاصل لهذا التفريع من
فروع ... شرحهما على نصوص الاصول **فصل في ان الامر لا يدخل تحت امره** اعلم ان الرتبة
اذا اعتبرت بين الامر والمامور علمنا انه لا يجوز ان يامر الانسان نفسه منفردا ولا مجتمعا مع غيره في
الجملة لم يعتبر الرتبة جاز ان يخبر عن نفسه وفي العقليات شاهد لذلك وهو ان احدنا لا يجوز
ان يكون محسنا الى نفسه ولا متفضلا عليها وان جاز ذلك مع غيره فان قيل اليس معنى الامر اكثر من
ان يقول افعل ويريد المامور به وهذا يتاتى للانسان مع نفسه قلنا ذلك وان تاتى فان اهل
اللغة لا يسمونه امرا الا باعتبار الرتبة كما لا يسمون قول الصغير للعظيم افعل وان اراد
الفعل منه امرا لاجل الرتبة فمعنى الامر حاصل في الموضعين والصحيح ان الرسول اذا ادى الى الناس خطابا
من الله تعالى ما لو سمعناه من غيره لكان ثم داخلا فيه فانه يجب دخوله فيه وان كان هو المودي له

الامر لا يدخل تحت امره

لانه

لانه وان سمع من لفظه ثم فانه حاكيه عن ربه تعالى فاذا حكى عنه تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم
كان داخلا فيه لانه لا فرق في عموم لفظه بين سامعه منه وبين سامعه من غيره وليس اذا حكى الرسول عن الله
عن ربه تعالى يكون الرسول هو الامر بل الامر به هو الله تعالى وانما يحكي الرسول عن كلامه تعالى ويؤديه
على هيئته ومن فرق بين ان يؤدي الرسول عن كلامه تعالى ابتداء وبين ان يتقدم ذلك الكلام ثم يؤمر الرسول
بادائه فجعله في الاول غير داخل فيه وفي الثاني داخلا فيه فهو متوهم لما لا اصل له وفي الحالين يجب دخوله في عموم
الخطاب والوجه الذي له يدخل فيه اذا تقدم ثم اداه قائم في ادائه له على سبيل الابتداء وليس يجب اعتبار
الوسيلة فيما يؤديه ويحكيه لانه في الحقيقة غير امر بما ينص امره ولا مخبر بما فيه من خبر بالامر والخبر غيره
فلا يلزم ان يكون امرا لنفسه وكيف يجوز على احد ان احدنا لو قال لاحد غلمانه قل للعمل في معنى ان مولاي ...
جميع عبيدي بكذا ان ذلك العبد المؤدي داخل في الخطاب كما هو داخل فيه لو سمع من غيره **فصل**
في ذكر الشروط التي يحسن معها الامر بالفعل اعلم ان للامر تعلقا بفعل المكلف والحكيم في الافعال التي
تتناولها الامر فيجب بيان الشروط الراجعة الى كل شيء مما ذكرناه وربما تداخلت هذه الشروط المتعلقة
بين هذه الوجوه والذي يجب ان يكون الله تعالى عليه حتى يحسن منه الامر بالفعل شروط اربعة **اولها**
ان يمكن العبد من الفعل المامور به ويدخل في التمكين القدرة والالات والعلوم وما اشبه ذلك
وثانيها كون الفعل مما يستحق به الثواب بان يكون واجبا او ندبا **وثالثها** ان يكون الثواب على ذلك الفعل
مستحقا ويعلم تعالى انه سيفعله لا محرض شرطوه فيها فقالوا الا لم يحبطه وانما اشترط ذلك من يرى ان
ما كان الاحباط باطلا فلا معنى لاشتراطه **ورابعها** ان يكون قصده تعالى بذلك الايصال الى الثواب
حتى يكون تعريضا وهذه الجملة صحيحة لا يشتبه فيها لان الغرض في التكليف التعريض للمنافع التي هي
الثواب وان يتم ذلك الا بكمال الشروط التي ذكرناها فاما الامر منا فحاله يخالف في هذه الشروط
حال القديم تعالى لانه قد يامر بما يتعلق بالديانات والظن في ذلك لا يقوم مقام العلم فاما تمكن
المامور فالظن يقوم فيه مقام العلم فاما ان كان امره بما يخصه فيكفي فيه ان يكون حسنا وان كان
مباحا لان الغرض يتم بذلك وانما شرطنا الحسن لان الامر بالقبيح لا يكون الا قبيحا واما امره غيره فالشرط
فيه كالشرط في امره تعالى الا العلم باتصال الثواب لان ذلك مما لا يتعلق به وقد يجوز ان يقوم الظن فيه

الشروط التي يحسن معها الامر

كلام في الاحباط

مقام العلم فيما يرجع الى تمكن المكلف فاما ما يرجع الى صفة الفعل من حسن وغيره فلا بد من ان يكون معلوما
فيعلم استحقاق الثواب به وانه تعالى يثيبه عليه وفي الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله بشرط ان
لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط
انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب واحوال المكلف فلا يجوز ان يامر
بشرط والذي يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا ان نامره
بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره لفقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط
فيما يصح فيه العلم ولنا الى العلم طريق نحو حسن الفعل لانه انما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان نعلم
عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان لتمكن
من يامره من الفعل مستقبلا فيكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم
اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب
ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن والرسول عليه السلام حاله كحالنا الا اذا اعلمه الله تعالى حال من يامره
فعند ذلك يامر بلا شرط ويلزم من سلك هذه الطريقة ان يامر الله تعالى الميت بشرط ان يصير حيا
ويامر بما لا يكون صلاحا بشرط ان يصير صلاحا وهذا يوجب عليهم الا يقطعوا في شيء امر الله تعالى
بالفعل انه ذلك من صلاحهم لانهم لا يقطعون بانه متمكن لا محالة منه فاما تعلقهم بالقطع على ان امر الله تعالى
يتناول جميع المكلفين مع اختلاف احوالهم في التمكن فيقال لهم لا نسلم ذلك بل نذهب الى انه لا يتناول
الا من يعلم الله تعالى ان التمكن يحصل له وقت كمال فيه ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور الا بالفعل
الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط
عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم فهذه امارات يغلب معها الظن ببقائه
فيجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك
مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعيد مع تجويزه ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه
التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به
فاما من جعل من شرط حسن الامر ان يعلم الامر ان المامور سيفعله فخلافه خارج عن اقوال المختلفين

الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم

في اصول

في اصول الفقه لانهم لا يختلفون في ان الله تعالى قد يامر من يعلم انه يطيع كما يامر من يعلم انه يعصي
ولو كان ما ذكرته شرطا في حسن الامر لما حسن منا في الشاهد امر لانا لا نعلم العواقب وليس لهم ان يقولوا
حسن منا من حيث انا نظن انه يفعل لانا قد نامر مع الظن بانه لا يفعل نحو ان ندعو الى الطعام من نظن
انه لا يقبل والى الدين من نظن انه لا يطيع واما من اجاز ان يامر الله تعالى بالشيء بشرط ان لا ينهى عنه
فقوله يفسد بجميع ادلة الكلام في الناسخ والمنسوخ من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى وعونه. واما
الصفات التي يجب كون الفعل المامور به عليها فينقسم الى اقسام اولها ان يدخل في الصحيح
ويخرج عن الاستحالة وثانيها ان يصح ممن كلفه لان ما يتعذر من غيره كاستحالته في الغرض المقصود وثالثها
صحته منه على جهة الاختيار ورابعها ان يكون للفعل في نفسه صفة الحسن وخامسها ان يحصل
للصفة زائدة يدخل بها في ان يكون نفلا او فرضا فهذه شروط لا بد منها في حسن الامر بالفعل واذا
كان الكلام في الواجب فلا بد من كل ما تقدم ومن شرط زائد وهو حصول وجه يقتضي وجوبه و[في]
القسم الاول يثبت بان يعلم ان الفعل مما لا يستحيل وتوعد بان يكون وقته مستقبلا ولا يكون
ماضيا ولا حاضرا لانه ما لم يكن كذلك يقبح ارادته والامر به والقسم الثاني وهو صحته منه يدخل فيه
الا يكون الفعل مما يستحيل قدرة العبد عليه كالجواهر وما لا يبقى وان له قدرة من الاعراض ويدخل
فيه ان يكون غير ممنوع منه وان يمكنه تميزه وانما اوجبنا ذلك لان مع فقد ذلك يتعذر الفعل ويخرج من ان
يما يتعلق والقسم الثالث يدخل فيه زوال الالجاء وان تكون الدواعي مترددة لان بالالجاء يلحق
الملجا بالممنوع ومع فقد تردد الدواعي لا يستحق الثواب الذي هو الغرض بالتكليف والقسم الرابع
ان يكون الفعل غير قبيح ولا عاطلا من القبح والحسن وانما وجب ذلك لان الامر بالقبيح قبيح وكذلك ارادته
والامر بما لا غرض له فيه كذلك والقسم الخامس يدخل فيه الا يكون مباحا وهو ان يقع على حد زائد
على الحسن يدخل له في كونه ندبا او فرضا وانما قلنا ذلك لان المباح كما لا يستحق بفعله في الشاهد
المدح كذلك لا يستحق به الثواب وتكليف ما هذه حاله عبث وانما شرطنا في الايجاب ان يكون له وجه
وجوب لان ما لا وجه له يقتضي وجوبه فايجابه قبيح يجري مجرى تقبيح الحسن وتحسين القبيح ولهذا لو امر
تعالى او اوجب كفر نعمة لم يصر ذلك واجبا فاما الصفات التي يجب كون المامور عليها مخالفتها ان يكون

متمكنا من ايقاع الفعل على الوجه الذي امر به ويتفرع هذه الجملة الى ان يكون القدرة والعلوم والآلات

والاسباب والادلة كلها حاصلة لان بوجودها يكون التمكن ومع فقدها لا يحصل التمكن واعلم

ان هذه الشروط تنقسم الى اقسام ثلثة اولها ان يكون مما لا يصح الا من الله تعالى فلا بد من ان يزيح

جل اسمه علة المكلف فيه وذلك نحو القدرة والحواس وكثير من الآلات ونحو كمال العقل وثانيها

ما لا يصح على الوجه المحتاج اليه الا من العبد كنحو الارادة والكراهة لانهما لا يؤثران في فعله فيكون امرا

وجزاء وعبادة لله تعالى الا بان يكونا من جهة العبد وثالثها ان يكون مما يصح من جهة الله تعالى ومن

جهة العبد نحو كثير من الآلات وكثير من العلوم وفي هذا الوجه يجوز ان يفعله تعالى للعبد ويجوز ان

يلزمه فعله ويمكنه منه واما الصفات التي يجب ان يكون الامر عليها فان يكون متقدما لوقت

الفعل المامور به ولا تحد في التقدم امدا معينا بل يتعلق ذلك بصفة معقولة وهو ان يتم بذلك

الغرض في الامر وهو الدلالة على وجوب الفعل والترغيب فيه والبعث عليه فهذا القدر هو الذي لا

بد منه وما زاد على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة زايدة والمجبرة تخالف في ذلك وتقول ان

الامر اذا كان الزاما فلا يكون الا في حال الفعل وما يتقدم ليس بامر وانما هو اعلام وفي اهل العدل

من يذهب الى انه لا يجوز تقدمه الا بوقت واحد ومنهم من يجوز تقدمه بما فات بشرط ان يكون

المكلف من حين حصول الامر الى وقت التكليف متمكنا ازاح العلل ومنهم من يجوز تقدمه بما وقات

وان لم يكن المكلف كذلك اذا كان في تقدمه مصلحة لبعض المكلفين وهو الصحيح ومنهم من يجوز

تقدمه من غير اعتبار مصلحة ومن يعتبر المصلحة منهم من يقول يجوز ان تكون المصلحة تحمل البعض

الى من كلف الفعل ومنهم من لا يجوز ان يكون الصلاح هذا القدر بل يوجب ان يتعبد به مع التحمل

فاما الذي يدل على انه لا بد من تقدمه انه يفيد ايجاب الفعل على المكلف وترغيبه وبعثه عليه وكل

هذا لا يتم الا بالتقدم وخلاف المجبرة مبني على قولهم ان القدرة مع الفعل فاجروا الامر مجريها و

ذلك باطل بما ذكر في موضعه ولانه يبطل الاشهاد والاخبار ويقتضي تكليف ما لا يطاق فان

القاعد عن الصلوة معذور وترك القيام اليها لانه لا يقدر عليه وقولهم ان المتقدم اعلام ان

ارادوا به انه اعلام بلزوم الفعل فيه وقته فهو خلاف في عبارة وان ارادوا غير ذلك فهو غير معقول

مقدمة الواجب

ونحن

فبان اذا عارا الاجماع على تناول اوامر القرآن للخلق الى يوم القيمة

ونحن نعلم ايضا ان الاوامر في الشاهد لا يكون الا متقدمة ولجمعت الامة على ان اوامر القرآن متناوله

للخلق الى يوم القيمة وان كانت متقدمة لهم واما تقدم الامر على الفعل اوقاتا كثيرة فاذا كان المصلحة

حسن لانه اما من شرط في جواز تقدمه ان يكون المكلف متمكنا في الاحوال كلها فقول ساقط لان المكلف

انما يحتاج الى التمكن ليفعل لا لكونه مامورا لانه لو كان في حال الامر متمكنا وفي حال الفعل عاجزا فيقبح

امره فلا مانع من حسن امره بفعل يعلم الله تعالى انه سيتمكن منه في حال الحاجة وان كان في حال الامر

عاجزا وامر القرآن متناول للخلق كلهم الى يوم التكليف وان كان اكثرهم في حال وجود هذه الاوامر غير

متمكنين بل غير موجودين والصحيح ان تقدمه لا يجوز ان يخص المتحمل فقط لان من حق الكلام ان يفعل

للافادة فلا بد من المصلحة الحاصلة فيه ان تكون راجعة الى الافادة ولا يجب على هذا ان يكون الملائكة

مكلفة بهذه الشرعيات لاجل التحمل وذلك انا انما اوجبنا في المتحمل للكلام ان يفهمه وان يكون مصلحة

له في تحمله ولم يوجب ان يكون الشرايع المذكورة في ذلك الكلام يلزم ذلك المتحمل فالملائكة على هذا يجب

ان يفهم المراد بالقرآن اذا تحملته وان يكون لها في ذلك مصلحة دينية وان لم يلزمها الشرايع

النهي

باب في احكام النهي مفصل

اعلم ان النهي لا صورة له في اللغة تخصه على نحو ما قلناه في الامر لان قول القايل لا تفعل قد يستعمل ولا

يكون نهيا على سبيل التوبيخ والتعنيف الا ترى ان احدنا قد يقول لغلامه لا تطعني ولا تفعل شيئا

مما اريد وهو غير ناه له لمفارقة الكراهة التي بها يكون النهي نهيا وانما يريد التعنيف كما قال تعالى

اعملوا ما شئتم ولم يرد الامر وفي الكلام فانه لا صيغة له تخصه كالكلام في الامر فلا معنى لاعادته وان الرتبة

معتبرة في النهي كما انها معتبرة في الامر والدلالة على الامرين واحدة وقولنا نهي يخص القول بخلاف الامر

لانا قد بينا اشتراك هذه اللفظة بين الفعل والقول والنهي انما كان نهيا لان الناهي كاره للفعل

الذي تناوله النهي والكلام في ذلك كالكلام في ان الامر انما كان امرا لارادة الآمر المامور به وقد

تقدم مستقصى والقول في ان النهي لا يدل على احكام الفعل كالقول في الامر وانما يحكم فيما نهى الله

عنه بالقبح بدلالة منفصلة وهي انه تعالى مع حكمته لا يجوز ان ينهى عن الحسن ولا ينهى الا عن القبيح كما قلناه

في امره تعالى انه يدل الا من جهة اللفظ بل لحكمته تعالى على ان لما امر به صفة زائدة على حسنه وان لم يكن خلافه

في استحقاق المدح والثواب فانما يقول ان نهيه تعالى على الوجوب وان لم يكن امره كذلك لاجل انه يقتضي
قبح الفعل والقبيح يجب ان لا يفعل والقول في احتمال النهي المطلق للتكرار وللمرة الواحدة مطلقا و
مشروطا كالقول في الامر وقد مضى احتمال الرجوع الاطلاق لكل وقت مستقبل اما متعديا او مجتمعا كالقول في
الامر والقول بالفور ممكن فيه كما بيناه في الامر غير ان التخيير في الاوقات المستقبلة غير ممكن فيه كما
امكن في الامر لان الامر انما يتناول على سبيل التخيير كل فعل مستقبل على البدل للتساوي في الصفة
الزائدة على الحسن والنهي يقتضي القبح فلو تساوت الافعال كلها في القبح لوجب العدول عن الجميع لا
على جهة التخيير وتحقيق دخول التخيير في النهي في الفصل الذي يلي هذا بعون الله تعالى ومتى
وليس النهي عن الشيء امرا بضده لفظا ولا معنى كما مضى في الامر **فصل في صحة دخول التخيير**
في النهي اعلم ان هذا الباب يقتضي بيان ما يصح النهي عنه من الافعال المختلفة على الجمع او بدلا وهو
من لطيف الكلام والنفع به تام وقد دلت الادلة التي ليس هذا موضع ذكرها على ان المكلف يمكن ان
يخرج من كل افعاله اذا كان متحدا او مثليها وكانت الاكوان مقطوعا على بقائها فلا يمتنع والحال
هذه في افعال جوارحه ان يكون كلها قبيحا واذا جاز ما ذكرناه جاز تناول النهي لذلك اجمع فاما
اذا كانت الحال حالا لا يصح خلوه فيها من الافعال فلا يجوز قبح الجميع لان ذلك يقتضي ان لا ينفك
من القبيح وان يكون معذورا فيه فاما في ضدين وليس لهما ثالث يمكنه ان ينفك منهما اليه فما لا اشتبهة في
جوازه وقد يصح ان يقبح منه كل افعاله على وجه ويحسن على وجه اخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان
من دخل دار غيره على سبيل الغصب ان له الخروج عنه بنية التخلص وليس له التصرف بنية الافساد
وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان انتقاله عنه يؤلم ذلك الحي كقعوده وكذلك المجامع زانيا
له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر فاما بعض ما تقدم فقد يصح ان يقبح على كل حال فاما
جميع ذلك وبعضه على البدل والجمع وعلى وجه دون وجه فلا شبهة فيه والنهي عن ضدين على الجمع
يقبح من حيث يحصل وجودهما معا فلا يقع ذلك من حكيم واعلم انه غير ممتنع في فعل ان يقبح لكونه
لم يكن معه وما كان لا يمتنع ان يكون صلاحا اذا كان غيره معه وما قبح ممتنع على هذه الجملة ان ينهى
الحكيم عن فعلين مختلفين على التخيير والبدل بان يكون في المعلوم ان كل واحد منهما يقبح بشرط فعل الاخر

فلا يمكن

في صحة دخول التخيير في النهي

فلا يمكن القول بقبحهما جميعا على الاطلاق لان الاشتراط الذي ذكرناه يقتضي انهما متى وجدا قبح واحد
منهما ومتى وجد احدهما قبح لا محالة النهي عن المختلفين اذا صح ما ذكرناه على سبيل التخيير صحيح جائز ويجري
المختلفان في هذا الحكم مجرى الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب ان يكون عدم
الاخر وما يجب لا محالة يصلح كونه شرطا في قبحه وهذا في المختلفين اشبه بالجواب وكذلك المثلان
فصل في النهي هل يقتضي فساد المنهي عنه اعلم ان المنهي عنه على ضربين احدهما لا يصح
فيه معنى الفساد والصحة والاجزاء والضرب الاخر يصح ذلك فيه فمثال الاول الجهل والظلم وما جرى
مجراهما مما لا يتعلق به احكام شرعية ومثال الثاني الطلاق والنكاح والبيع والصلوة لتعلق
الاحكام بكل ما ذكرناه فاذا اطلق القول بان النهي هل يقتضي الفساد او الصحة فالمراد به القسم الذي يصح
فيه ذلك وقد اختلف العلماء في ذلك فمنهم من جعل النهي دالا على الفساد لدلالته على الحظر من
جهة اللغة ومنهم من جعله دالا على الفساد من جهة دلالة الشرع ومنهم من لم يجعله دالا على الفساد
وقال لا يمتنع مع النهي كون المنهي عنه مجزيا كما لا يمتنع كونه غير مجز ويقف على الدليل والذي يذهب اليه
ان النهي من جهة اللغة وعرف اهلها لا يقتضي فسادا ولا صحة وانما يعلم في متعلقه الفساد بدليل
منفصل فاما من ذهب الى ان ادلة الشرع دلت على تعلق الفساد بالمنهي عنه فان اراد بدليل الشرع ما
ذكرناه فيما تقدم من هذا الكتاب من ان الصحابة ومن يليهم قضوا بفساد المنهيات من غير توقف على
دليل بعد ذلك صحيح وقد اوضحناه وان اشار بدليل الشرع الى غير ذلك فنحن نتكلم عليه والذي يدل على صحة
مذهبنا ان النهي لا تعلق لفظه ولا معناه بشيء من هذه الاحكام التي اشرنا بقولنا في الفعل انه مجزئ
الى ثبوتها وفي قولنا انه فاسد الى انتفائها وما لا تعلق له بالنهي في لفظ ولا معنى كيف يصح ان يستفاد
منه يوضح هذه الجملة ان الفقيه اذا قال في العقد انه صحيح فلم يفد بذلك حسن العقد ولا قبحه وانما
غرضه اثبات احكام مخصوصة له وكذلك اذا قال هو فاسد او موقوف وكذا الايقاعات من طلاق وغيره
اذا قلنا انه صحيح فمعناه ان الغرض يقع به والاحكام تتعلق عليه واذا قلنا انه فاسد فالمعنى انه لا يؤثر
في غرضه ولا تحريم واذا اعتبرت سائر ما نقول انه صحيح وفاسد وجدته مفيدا لثبوت احكام شرعية
او انتفائها واذا كان النهي بظاهره ومعناه لا يقتضي الا هذا القدر الذي ذكرناه فلا يدل في المنهي عنه

٢ فصل اقتضاء النهي الفساد

على فساده ولا صحته وهذه الجملة اذا اعتبرت تجلى الكلام في هذا الباب وتعرى من كل شبهة ومما يدل ايضا
على ما ذكرناه ان النهي لو اقتضى فساد الفعل المنهي عنه لشيء يرجع اليه لما صح في النهي اذا تناول ما ليس بعبادة
في الشرع بل كان يجب مجازا بان يكون منقولا عن الحقيقة والاجماع بخلافه لانهم وان اختلفوا في كثير من
الامثلة التي نذكرها في هذا الباب فلم يختلفوا في ان المكلف وقد ضاق عليه وقت الصلاة ولحوق فيها
انه منهي عن البيع والشراء ومع ذلك فبيعه صحيح ونكاحه كذلك ولم يختلفوا في انه منهي عن ازالة
النجاسة بالماء المغصوب لانه تصرف في مال لا يملكه ومع ذلك فان حكم النجاسة يزول كما يزول بالماء
المملوك والوطء في الحيض يتعلق به احكام الحصن كما يتعلق بالوطء المباح من لحوق الولد ووجوب المهر
والتحليل للزوج الاول فلولا ان النهي لا يقتضي من حيث كان نهيا الفساد لما صح شيء مما ذكرناه ومما
يدل ايضا على ذلك ان لفظ النهي قد يرد فيما هو صحيح وفاسد وقد قدمنا ان استعمال اللفظة في
شيئين مختلفين دليل على انها حقيقة فيهما الا ان يقوم دليل فيجب ان يكون لفظ النهي محتملا للفساد
كاحتماله للصحة ولا يقطع على احدهما الا بدليل وقد تعلق من حكم بفساد المنهي عنه وعلقه بلفظ النهي
باشياء **اولها** ان الامر بالشيء اذا اقتضى الاجزاء والصحة فيجب ان يكون النهي الذي هو ضده يقتضي
الفساد والبطلان **وثانيها** ان النهي عن الفعل اذا منع عنه فيجب ان يكون مانعا من احكامه واذا منع
من احكام البيع او الطلاق فليس الا الفساد **وثالثها** ان الاجزاء يقابل الفساد فان كان بالنهي ينتفي كون
الشيء شرعيا والاجزاء لا يعلم الا شرعا فليس بعد ذلك الا الفساد **ورابعها** ان النهي لو لم يعقل منه الفساد
لم يكن التحريم ولا لذا الفساد فكان لا يعقل من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الى اخر الآية فساد هذه
الانكحة وبطلانها ولا يعقل من قوله تعالى وحرم الربا فساد احكام عقد الربا **وخامسها** ان النهي عنه
لو كان يجزئها لكان الطريق الى معرفة ذلك الشرع وانما ينبئ الشرع عن اجزائه اما بالامر او الايجاب او الاباحة
وكل ذلك مفقود في المنهي عنه **وسادسها** الخبر المروي عنه عم من قوله من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو
رد والمنهي عنه ليس من الدين فيجب ان يكون باطلا مردودا **وسابعها** ان عادة السلف والخلف من
لدن الصحابة الى يومنا هذا جارية بان يحملوا كل منهي عنه على الفساد فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا
انا قد بينا ان الامر بظاهره من غير دليل منفصل لا يقتضي الاجزاء وانه كالنهي في انه لا يقتضي الفساد

فسقط

فسقط هذا الوجه ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا انا ننقض عليهم دعوى ومن ان سلمنا ان النهي اذا منع
من الفعل وجب ان يكون مانعا من احكامه فهل الخلاف الا في ذلك ثم الفرق بين الامرين انه انما منع من
الفعل المتعلق به وبين الفعل لان الحكيم اذا نهى عن شيء فقد كرهه وهو لا يكره الا القبيح والقبيح ثم منه
واحكام الفعل غير متعلقة بمعنى النهي ولا لفظه فلا يجوز ان يكون النهي مانعا منها ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثالثا ان اردتم بان النهي ينفي كونه شرعيا انه ينفي كونه مرادا وطاعة وقربة فذلك صحيح وان اردتم
نفي الاحكام الشرعية فهو غير مسلم واذا كان الاجزاء والفساد لا يعلمان الا شرعا فيجب الا يستفاد احدهما
من مطلق الامر فاذا قال الاجزاء لا يعلم الا شرعا ولا شرع فيه فيجب ان يكون فاسدا قلنا وفساده لا يعلم
الا شرعا ولا شرع فيه فيجب ان يكون صحيحا والصواب غير ذلك وهو التوقف عن حكم بصحة او فساد على
الدليل المنفصل ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا نحن نقول في التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد
مثل قولنا في النهي وانما علم فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة بدليل و
يقال لهم فيما تعلقوا به خامسا ان الاجزاء قد يعلم بغير الايجاب والامر والاباحة وهو ان يقول لا تفعلوا
كذا فان فعلتموه كان مجزيا او بان يبين ان الحكم الشرعي متعلق بصورة الفعل مخصوصة فيعلم ثبوت الحكم اتباع
بها سواء كانت منهيا او مأمورا بها ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا ان الخبر الذي اعتمدتم عليه
خبر واحد احسن احواله ان يقتضي الظن فكيف يحتج به في مسئلة علمية وبعد فانما يصح التعلق به لو ثبت
ان اجزاء الفعل المنهي عنه ليس من الدين حتى يحكم بانه مردود وهذا لا يستفاد من الخبر وايضا فلفظة
الرد كلفظة النهي في وقوع الخلاف فيها بل النهي ابلغ لان الطاعات الواقعة من الكفار تعد من اجل
ذلك توصف بانها مردودة لانها غير مقبولة وان لم يكن منهيا عنها والمردود في العرف هو الذي لا
يستحق عليه الثواب وهو ضد القبول الذي هو استحقاق الثواب وكون الفعل لا يستحق به الثواب لا يمنع
من اجزائه ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا هذه الطريقة التي ذكرناها فيما سلف من كتابنا هذا وبينا
ان بهذا العرف الشرعي يعلم ان مطلق النهي يقتضي فساد المنهي عنه الا ان يقوم دلالة ومن يطعن على هذه
الطريقة بان يقول من اين لكم ان السلف والخلف حكموا ببطلان المنهي عنه لاجل النهي دون دلالة على ذلك
فالجواب له ان نقول انا لا نذهب الى ان الصحابة انما حكموا بفساد المنهي عنه لاجل حكم النهي في اللغة او

عرفنا بالاجماع ولو ان تلك علوم في الشريعة وان الامر في عرف الشرع يجب ان يكون محمولا على الوجوب
الفور والاجزاء وان النهي يقتضي بهذا العرف فساد المنهي عنه الا ان يقوم دلالة ولم يقولوا الا على هذه
العادة ومثلهم لا يجتمع على بطلان الا على ما قطع عندهم عن الرسول عليه السلام فكيف لا يعلم ان ذلك لكان
المنهي عنه وعند علمهم بالنهي يحكمون بالفساد كما يحكمون عند الامر بالوجوب ولو كان معلوما بدلالة
منفصلة لوجب المتوقف عليها وان يقولوا انهم من روي لهم نهيا عن الرسول عليه السلام في فعل بعينه هذا النهي
انما يقتضي قبح الفعل لانه معصية ولا يقتضي فسادا فلا يجب ان كان عقد بيع ان يحكم بان الملك
ما وقع وان كان طلاقا فلا يجب ان يحكم بان الفرقة لم تقع بل لانهم يحكمون في كل مأمور به بالصحة
والاجزاء وفي كل منهي عنه بالفساد على اختلاف الحالات ومع المناظرة والمنازعة من طبقة بعد
طبقة وزمان بعد زمان وهذا معلوم ضرورة من حالهم ويكفينا الدلالة عليه كالمستغنى عنه ولان
وجدنا كل من ابطل ان يكون عقد نكاح المتعة مبيحا للاستمتاع انما يعول على مطلق ما روي من نهي
الرسول عليه السلام عنها وتحريمه اياها ولم يقل له قائل التحريم انما يقتضي القبح والمعصية فمن اين ان الاستباحة
لا تقع به وكذلك نكاح المحرم اختلفوا في ارتفاع احكامه الشرعية بالنهي عنه وكذلك القول في عقد الربا
ونكاح الشغار وما اشبه ذلك وجوه واسباب كثيرة وان ذهبوا الى انها مجزية صحيحة اذا وقعت قلنا انما
ذهبوا الى اجزائها مع النهي والتحريم بدليل منفصل وليس ينكر ان يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه عرف
الشرع كما لا ينكر ان يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه وضع اللغة فيصار اليه بالدليل ولا يكون ذلك
ناقضا لاصل الوضع على الوجهين فان قيل فبأي شيء تحدون الفاسد من المنهيات وتميزونه من الصحيح
وقد تعاطى الناس ذلك قلنا الواجب ان نقول ان الذي يقتضيه عرف الشريعة في نهي الله تعالى ورسوله
ان يقتضي بالظاهر فساد المنهي عنه وان الاتفاق به الاحكام التي تتعلق بالصحيح الا ان يقوم دليل على ان
المنهي عنه في هذه الاحكام كالمأمور به فيقال بذلك اتباعا للدليل ولعدم ما تميز به ذلك ان يكون
وقوعه منهيا عنه يخل بشروطه الشرعية فيكون فاسدا واذا لم يخل بشروطه الشرعية لم يمتنع اجزاؤه
وينقسم ما يؤثر المنهي عنه في الشروط الشرعية ثلاثة اقسام فالاول يؤثر بان يكون شرط الفعل عدمه
والثاني بان يكون شرط الفعل ضده او ما يجري مجرى ضده مما لا يجتمع معه والثالث يؤثر ان يقع

من وقوع

من وقوع شرط سواء فمثال الاول الصلاة مع الحدث لان من شرطها عدمه ومثال الثاني صلاة القادر
على القيام قاعدا لان من شرط هذه الصلاة ضد القعود ومثال الثالث صلاة المتطوع لانها لا تجزي
عن الفرض وان كانت الصورة واحدة لما كان الشرط نية مخصوصة ولاجل هذا الوجه الاخير كانت الصلاة
في الدار المغصوبة لا تجزي لان من شرط الصلاة ان تكون طاعة وقربة وكونها واقعة في الدار المغصوبة
يمنع من ذلك ايضا فان من شرطها اذا كانت واجبة ان ينوي بها اداء الواجب وكونها في الدار المغصوبة
يمنع ذلك وفي الفقهاء من يظن ان الصلاة في الدار المغصوبة ينفصل من الغصب وذلك ظن
بعيد لان الصلاة كون في الدار المغصوبة وتصرف فيها وذلك نفس الغصب لانه لا فرق بين تصرفه
فيها بالسكنى وبين تصرفه بالصلاة لان صاحب الدار لو اراد ان يقعد فيها بحيث المصلي واقف لتعذر
عليه ذلك فهو مانع من تصرف المالك والغصب ينقسم الى وجهين اما بان يحول بين المالك وبين
التصرف في ملكه واما بان يتصرف الغاصب فيه تصرفا يمنعه من تصرفه ومنهم من يقول في ان الصلاة في
الدار المغصوبة تجزي على ان الصلاة تنقسم الى فعل وذكر فالفعل يتعلق بالدار والذكر لا يتعلق بها
فلا يمتنع ان تجزي وان كانت في الدار المغصوبة من حيث يقع ذكرها طاعة ويكون نيته يصرف الى الذكر
وهذا غير صحيح لان الذكر تابع للفعل الذي هو الصلاة والفعل هو المعتمد والذكر شرط فيجب ان يكون
النية منصرفة الى الفعل الذي هو العمدة وعلى ان اقل الاحوال ان الذكر مجموعهما هو الصلاة وينصرف
النية اليهما وقد بينا ان ذلك يقتضي كونه متقربا بالمعصية وقد قيل في التمييز بين الصلاة في هذا الحكم
وغيرها ان كل عبادة ليس من شرطها الفعل وليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل ينوب فعل
الغير مناب فعله وليس من شرطها ان يقع منه بنية الوجوب وليس من شرطها الا ما صح لم يمتنع في المعصية
منها ان يقوم مقام الطاعة وهذا مذهب ومن احتج في جواز الصلاة في الدار المغصوبة بان اجزاءها محو
من شاهد طفلا يغرق وهو في الصلاة وقال اذا صحت صلاته مع المعصية كذلك الصلاة في الدار
المغصوبة فقوله باطل لانا نقول في المسألتين فكلاهما واحد والصلاتان معا فاسدتان ويجب ان نقول في
الغاصب انه لو حبس في الدار لا اجزأته صلاته لانه بان حبس فيها خرج من كونه غاصبا لانه لا يتمكن من
المفارقة لها ويجب ان يقول فيمن لزمه دين ردده بعد وقضاء دين ثم دخل في الصلاة انه ان كان الوقت

ان يكون الفعل

سوى تعجيل فسدت الصلوة لان الواجب عليه تقديم الرد فان صلاها في وقت مضيق لم تفسد لان الواجب
عليه تقديمها على الرد الى ان ينتهي الحال التي يضيق له الحق الحال المضروب فضرب يدخل على صاحب الحق بعده
فتفسد صلوته وان اداها في اخر الوقت لهذه العلة فاما من ليس بغاصب لكنه دخل الدار مجتازا فيحتمل
الا تفسد صلوته لان المتعارف بين الناس انهم لا يمنعون ذلك لغير الغاصب ويمنعونه في الغاصب
فاما الضيعة المغصوبة فالصلوة فيها جائزة لان العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة
فيها والمتعارف يجري مجرى الاذن فيجب الرجوع اليه ولا يلزم على ما ذكرناه ان يكون من صلى وهو
يدافع الاخبثين ان يكون صلوته فاسدة غير مجزية للنهي عن ذلك وذلك ان هذا النهي لو اوجب
كون الصلوة معصية لاقتضى الفساد كالصلوة في الدار المغصوبة لكنا قد عرفنا ان وجه النهي تأثير
المدافعة في التثبت والخشوع والطمأنينة ونحن نعلم ان كثيرا من ذلك لو فعله لاجزات الصلوة وقد
يدافع الاخبثين ويقتصر على اداء ما يجب عليه في الصلوة واستيفائه فلا يجب كون ذلك مفسدا واما
حمل بعضهم جواز الصلوة في المكان المغصوب على جواز الايمان فغلط فاحش لان الايمان لا تعلق له
بالدار اعتقادا كان بالقلب او قولا باللسان وقد بينا ان بالصلوة فيها يكون غاصبا ومتصرفا
في ملك غيره **فصل فيما يقتضيه الامر من جمع او احاد** اعلم ان الخطاب اذا ورد وظاهره
يقتضي الخصوص او العموم وعلمنا بالدليل المنفصل شموله واستغراقه قطعنا على ان الغرض لازم كل احد
منهم ولا يستقل بفعل ذلك انه لازم لكل واحد بعينه من غير ان يسقط عنه الغرض بفعل غيره كما لا يعتقد
ان فعل البعض يسقط الغرض عن البعض ولا يعتقد ان اجتماع بعضهم شرط فيه وكل ذلك موقوف
على الدليل والخطاب العام لا يخرج عن ثلثة اقسام اما ان يلزم كل واحد لا يتعلق فعله بفعل
غيره واما ان يتعلق فرضه بفعل غيره في الصحة فيكون الاجتماع شرطا كالصلوة الجمعة واما ان يتعلق
فعله بفعل غيره فيكون اداء الغير له مسقطا عنه وهذا هو المسمى فرض الكفاية ومن امثلته الجهاد و
الصلوة على الجنائز ودفن الموتى والفرض في هذا الوجه يتعلق بالكل لكنه مشروط بان لا يقوم البعض
به فمتى وقع من البعض زال الفرض عن الجماعة **باب الكلام في العموم
والخصوص والفاظهما** اعلم ان العموم ما يتناول لفظه شيئين فصاعدا والخصوص ما يتناول

في الواجب على الكفاية

في العموم والخصوص

شيئا

شيئا واحدا وقد يكون اللفظ عموما من وجه وخصوصا من وجه اخر لان القايل اذا قال ضرب العقلاء واراد
بعضهم فقوله عموم لشموله لما زاد على الواحد وخصوص من حيث اراد به بعض ما يصح ان يتناوله هذا اللفظ
وقولنا عموم وخصوص يجري مجرى قولنا قليل وكثير في انه يستعمل بالاضافة فقد يكون الشيء الواحد قليلا
كثيرا باضافتين مختلفتين وقد يثبت عموم لا خصوص فيه وهو ما اريد به الاستيعاب والاستغراق و
قد يثبت ايضا خصوص لا عموم فيه وهو الذي يراد به العين الواحدة كما يثبت قليل ليس بكثير وهو الواحد
وكثير ليس بقليل وهو ما عم الكل ومع الاضافة في الامرين يختلف الحال والذي في الكلام عندنا لفظ
وضع للاستغراق فان استعمل فيما دونه كان مجازا وسندل على ذلك والالفاظ الموضوعة للعموم على
سبيل التصادم على ضربين فمنها ما يصح تناوله للواحد ولكل بعض وللكل على حد واحد وهو حقيقة
في كل شيء من هذه الامور كلفظة من اذا كانت نكرة في الشرط والاستفهام ويختص العقلاء ولفظة ما
فيما لا يعقل فان حكمها فيما ذكرناه كحكم من وهذا حكم متى في الاوقات واين في الاماكن والضرب الثاني
ما يتناول الكل صلاحا ما ويتناول البعض وجوبا ولا يستعمل فيما نقص عن ذلك البعض مثل الفاظ الجموع
بالالف واللام وبغيرهما كقولنا رجال والرجال ومسلمون والمسلمون فهذه الفاظ تتناول كل الرجال
وجميع المسلمين صلاحا اذا لم يكن بين المخاطب والمخاطب عهد ينصرف ذلك اليه والثلثة بغير اعيانهم
وجوبا ولا يجوز ان يستعمل في الواحد ولا الاثنين البتة على سبيل الحقيقة واما الفاظ الجنس مثل قولنا
الذهب والفضة والرقيق والنساء والناس فهي على ضربين احدهما لا يجوز ان يراد به عموم ولا خصوص ولا
يتصوران في مثله وانما يراد محض الجنسية التي يتميز من غيرها كقولنا ذهب وفضة ورقيق فان
القايل اذا قال الذهب احب الي من الفضة وادخار العين اولى من ادخار الورق فلا عموم يتصور في قوله
ولا خصوص بل الاشارة الى الجنسية من غير اعتبار التخصيص ولا التعميم وكذلك اذا قال استخدام الرقيق اجل
من استخدام الاحرار فاما لفظة النساء والناس فقد يراد بهما في بعض المواضع المعنى الذي ذكرناه من الجنسية
من غير عموم ولا خصوص وقد يكون في موضع محتملا للعموم والخصوص كما قلناه في الفاظ الجموع المشتقة
من الافعال مثال من القسم الاول قول القايل فلان يحب النساء ويميل الى عشرتهن والناس خير من الجان
ومثال الثاني قتل النساء وجاءني الناس وابو هاشم يوافقنا فيما ذكرناه من الفاظ الجنس خاصة

وامّا ابو علي فهو الذاهب الى استغراق الالفاظ الجنس الكل فامّا استعمال لفظ العموم في المعاني نحو قولهم
عمّهم الخصب والجدب والمرض او القحط فالاشبه ان يكون مستعارا مشبّها بغيره لانا لا نفهم من اطلاق
قولنا عموم وخصوص بالعرف المستقر الا ما يعود الى الالفاظ دون غيرها فاستحسن المتكلمين والفقهاء بقول في
كل ما قلنا انه يستغرق من هذه من الالفاظ صلاحها انه يستغرق وجوبا في مجرى الكلام في ذلك يعنون
الله وحده **فصل** في ذكر الدلالة على انه ليس للعموم المستغرق لفظة تخصه والاشتراك
هذه الالفاظ التي يدعى فيها الاستغراق الذي يدل على ذلك ان كل لفظ يدعون انه للاستغراق قد يستعمل
تارة في العموم واخرى في الخصوص الا ترى ان القائل اذا قال من دخل داري اهنته او اكرمته لا يجوز الا
الخصوص في كل ما يراد به العموم ويقول اهل العلماء وقصدت الثرياء وهو يريد العموم تارة والخصوص
اخرى وهذا معلوم ضرورة ثم لا يقع في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين انها مشتركة
فيهما وموضوعة لهما الا ان يوافقونا او يدلونا بدليل قاطع على انهم باستعمالها في احدهما متجوزون
وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ واحتمالها العموم والخصوص وهو الذي اعتمدناه فان قيل دلوا
على ان بعض الاستعمال يعلم الحقيقة فهذا ينتقض بالمجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على
انهم استعملوا هذه الالفاظ في الخصوص على حد ما استعملوها في العموم فانا نخالف في ذلك ونذهب
الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا امّا الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم انما تعرف باستعمالهم
وكانهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدلونا على انهم متجوزون قطعنا على انهم متجوزون
قطعنا على انها حقيقة فيه فكذلك اذا استعملت في المعنيين المختلفين من غير ذلك لان الحقيقة
هي اصل اللغة والمجاز طارئ عليها عند الدلالة لان اللفظة قد يكون لها حقيقة في اللغة ولا مجاز لها ولا
يمكن ان يكون مجازا لا حقيقة له فاذا ثبت ذلك وجب ان تكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر
الاستعمال وانما ننتقل في اللفظ المستعمل الى انه مجاز بالدلالة فامّا المجاز فلا يلزم على ما ذكرنا
لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيفهم ودلالة على ان المراد به المجاز والاستعارة لقطعنا به على
الحقيقة لكنا علمنا بالدلالة انما يوجب ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالط اهل اللغة
الا وهو يعلم من حالهم ضرورة انهم انما سمّوا البليد حمارا والشديد اسدا على سبيل التشبيه والمجاز

فكان يجب

فكان يجب ان يثبت مثل ذلك في حمل لفظ العموم على الخصوص وامّا المطالبة لنا بان يدل على ان كيفية الاستعمال
واحدة فانا لم ندع ذلك في استدلالنا فيلزمنا الدلالة عليه وانما ادعينا الاستعمال ولا شبهة فيه
ومن ادعى ان كيفية الاستعمال مختلفة فعليه الدلالة على انا نقول لمن ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اتزعم
بذلك ان الصيغة التي يراد بها العموم لا تستعمل على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظة تستعمل مجردة
في العموم وفي الخصوص مفتقرة الى قرينة ودلالة والاول يفسد بانا نجد تلك الصيغة متفقة عند استعمالها
في الامرين ولو اختلفنا لادركناها كذلك وقد بينا وهذا الكلام انما يفسد الصيغة التي يراد بها العموم
كان يجوز ان يراد بها الخصوص حيث تكلمنا فامّا ابو هاشم فكان يجوز ان يحيل نفسه ولا يكون اما
على ان اكثر مخالفينا في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اريد به الخصوص كان مجازا وعندهم ان
اللفظ لا يكون مجازا الا اذا استعمل على صورته وصيغته فيما لم يوضع له وامّا القسم الثاني فهو محض
الدعوى وبناء على المذهب الذي نخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضوع في العموم على الحقيقة
وانما يتجوز به في الخصوص دون ذلك هو الخلاف وعليهم المطالبة بالدلالة ولا فرق بينهم وبين من عكس
هذا عليهم وقال لهم بل هذه اللفظة موضوعة على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم فبالقرينة
والدلالة وقد ذهب قوم الى ان الصحيح اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال مخالفينا
في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا في الدار قالوا من ادعى ان عمرا
مع زيد في الدار يعتقد وافق ان زيدا في الدار وانما ادعى امرا زائدا على ما اتفق عليه مع خصمه فالدلالة
لازمة له دون خصمه فاذا قال خصومنا الصيغة لا تستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد سلموا لنا
الاستعمال وادعوا امرا زائدا عليه فالدلالة تلزمهم دوننا وقد يمكن الطعن على هذا بان يقول لهم
تدعون استعمالها مجردا من قرينة لانكم لو ادعيتم محض الاستعمال لالزمكم ان يكون المجاز كله حقيقة
لانه مستعمل واذا ادعيتم نفي القرينة لزمكم ان تدلوا فانا لا نتم ذلك كما يلزمنا ان تدل على اثبات
القرينة اذا ادعيناها وتجرون في هذا الحكم مجرى من ادعى ان زيدا وحده في الدار ولحق بدعواه
انّ معه عمرا في ان كل واحد منهما يلزمه الدلالة واتفاقهما على ان زيدا في الدار ليس بانفاق
على موضع الخلاف من التوحد والاقتران فهو لعمري شيء يمكن ان يتناولوا عنه والجواب ان الا

في الاستعمال الشرعي من القراين والدلايل لان الاصل هو الحقيقة التي لا يحتاج الى قرينة وانما يحتاج
المجاز المعدول به عن الاصل الى مصاحبة القرينة ونحن فانما ادعينا ما هو الاصل فلا دلالة علينا واذا ادعى
خصومنا امرا زايدا على الاصل فعليهم الدلالة وايضا فانا نتمكن من الدلالة على صحة ما ادعيناه
من غيرنا على موضع الخلاف لانا نقول ان كانت القرينة هي العلم الضروري فيجب ان يعرف اهل اللغة
على ذلك كما عرفناه في حمار واسد فكان يجب الا يقع خلاف في ذلك مع العلم الضروري كما لم يقع خلاف
في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وتامل فقد نظرنا فما عثرنا على ذلك ومن ادعى طريقا
الى اثبات هذه القرينة فواجب عليه ان يشير اليه ليكون الكلام فيه وخصمنا لا يمكنه ان يدل على ان
استعمال هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يصحح مذهبه في ان ذلك مجاز وعدول
عن الحقيقة وهذا هو نفس المذهب ومما يقال لهم كيف وجب في كل شيء تجوز اهل اللغة فيه الالفاظ
واستعملوه في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبليد وكالحذف في قوله جدارا يريد
وسوال القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثله شيء ونظاير ذلك وامثاله وما تفرع عليه وتشعب
ان يعلم انهم بذلك متجوزون وفارعون الى اللفظة ما يدل على المراد من غير اشكال ولا حاجة
الى نظر واستدلال ولم يجب مثل ذلك في استعمال صيغة العموم في الخصوص وهو ضرب من ضروب المجاز
عندكم فلا يلحق بهذا الباب كله في حصول العلم ويمكن ان نرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت
بلا شك استعمال هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة من حالهم
مع المداخلة لهم انهم متجوزون بها في الخصوص كما علمنا ذلك منهم في ضروب المجازات على اختلافها
فوجب ان يكون مشتركا فاذا قيل لنا فلعل كونهم متجوزين بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون الضرورة
فلم قصرتم هذا العلم على الضرورة قلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز على الاستدلال ولم يقف غيره
من ضروب المجازات في كلامهم على الاستدلال لولا بطلان هذه الدعوى في خروج هذا الموضع
عن بابه دلالة على خلاف مذهبكم وليس يجد هذا الدليل يقتضي في شيء من كتبنا الا ان القدح على
هذا الحد وقد بلغنا غايته دليل اخر وهو يدل ايضا على صحة مذهبنا ان استفهام المخاطب بهذه الالفاظ
عن مراده في خصوص او عموم يحسن من المخاطب بغير ريب وموضوع الاستفهام انما هو طلب العلم او الفهم

حسن الاستفهام دليل على الاشتراك

ان يقتضى

ان يقتضي احتمال اللفظ واشتراكه بدلالة انه لا يحسن دخوله فيما لا احتمال فيه ولا اشتراك الا ترى انه لا يحسن
ان يستفهم عن مراده من قال رايت فرسا وليس ثوبا لاختصاص اللفظ وفقد احتماله ويحسن ان يستفهم
من قال رايت عينا عن اي عين راى وهذه الجملة تقتضي اشتراك هذه الالفاظ بين الخصوص والعموم ومن
خالف في حسن الاستفهام بحيث ذكرناه لا يخلو من ان يكون قايلا بحسن الاستفهام في موضع من الكلام او لا
يحسنه فان ذهب الى الاول قيل له بين حسن الاستفهام اين شئت من الكلام حتى نسوي بينه وبين
حسنه في الخصوص والعموم وان اراد الثاني كان مكابرا دافعا للضرورة وكيف يكون ذلك وقد جعل اهل
اللغة الاستفهام ضربا مفردا من ضروب الكلام وخصوه بحروف ليست لغيره فان قيل وجه حسن الاستفهام
في الفاظ العموم تجويز المخاطب انه يريد مخاطبته الخصوص على جهة المجاز قلنا هذا يقتضي حسن الاستفهام
في كل خطاب وعن كل حقيقة لان هذه العلة موجودة وقد علمنا اختصاص حسن الاستفهام بموضع
دون غيره فعلمنا ان علته خاصة غير عامة وبعد فان المخاطب اذا كان حكيما وخاطب بالمجاز فلا بد
من ان يدل من يخاطبه على انه عادل عن الحقيقة وهذان الوجهان يسقطان قولهم ان وجه حسن
الاستفهام ان السامع يجوز ان يكون مخاطبه اراد المجاز ولم يدل عليه بدلالة منفصلة عن السامع فان قيل
ما انكرتم ان يكون الاستفهام انما يحسن مع اقتران اللفظ لامر اطلاقه قلنا اللفظ الوارد لا يخلو من
اقسام ثلثة اما ان يرد مطلقا او مقترنا بما يقتضي العموم او مقترنا بما يقتضي الخصوص ومع الوجهين
الاخيرين لا يحسن الاستفهام لحصول العلم بعموم او خصوص فثبت انه انما يحسن مع الاطلاق فان قيل
الاستفهام انما يحسن على احد وجهين اما ان يكون المخاطب يعتقد ان لفظ العموم مشترك فيستفهم بذلك
او يكون المخاطب يعتقد ذلك فيحسن استفهامه لتجويزه ان يعدل الى معنى عن معنى في الالفاظ المشتركة قلنا كلامنا
انما هو في حسن استفهام اهل اللغة ومن لا مذهب له في العموم والخصوص يعرف وبعد فقد يحسن استفهام
من لا يعرف مذهبه في هذا الباب ويحسن الناس ايضا استفهام من يرونه ليستفهم عن هذه الالفاظ
وان لم يعرفوا شيئا مما ذكرته في السؤال فان قيل هذه الطريقة تقتضي اشتراك جميع الالفاظ لانه يحسن
من سمع قايلا يقول ضربت ابي وشتمت الامير ان يقول مستفهما اباك الامير فيجب بطلان الاختصاص في
الالفاظ قلنا الاستفهام انما يطلب به المعرفة وقد يرد بصورته ما ليس باستفهام فيقول القايل ابا

الامر انما هو استكبار واستعظام وليس باستفهام الا ترى انه لا يحسن ان يقول المرتاب بالشام لم تضربه فان قيل فقد يستفهم من قال صمت شهرا او له عندي عشرة عن كمال الشهر والعشرة وكذلك اذا قال البيت الله وجاءني فلان يحسن ان يقول البيت الامير نفسه وجاءك فلان نفسه قلنا اما لفظة شهر فيقع على الثلثين وعلى التسعة وعشرين وحقوق الشهر والعرف اسم للامرين فالاستفهام في موضعه وقد يجري فوق العشرة هذا المجرى وقد يطلق قوله جاءنا ثلث عشرة كاملة والاجود ان يقال ان احدا لا يستحسن استفهام الحكيم اذا اطلق قوله عندي عشرة عن كمالها ونقصانها ومن قال لمن سمعه يقول جاءني الامير جاءك الامير نفسه ليس يستفهم وانما هو مستكبر مستعظم كما تقدم ولا يجوز ان يقع في مثل الامير ومن جرى مجراه ذلك الا على سبيل الاستفهام دون التعجب والاستكبار والتأمل يكشف عن ذلك وقد عجبت من بعض من يشار اليه في اصول الفقه يطعن على هذا الدليل بان الاستفهام في الفاظ العموم انما حسن طلبا للعلم الضروري او لقوة الظن بالامارات وهذا يقتضي حسن الاستفهام في كل كلام وعن كل حقيقة لعموم هذه العلة الكلام وقد تعلق القائلون بالعموم باشياء **اولها** ان المستفهم لغيره يقول له من عندك يحسن ان يجاب بذكر احاد العقلاء وجماعتهم ولا عاقل الا ويصح ان يكون مجيبا بذكره ولا يصح ان يجيبه بذكر البهائم فلولا استغراق اللفظ لما وجب هذا الحكم ولجاز في بعض الاحوال ان يكون الجواب عنها بذكر بعض العقلاء جاريا مجرى الجواب بذكر بعض البهائم واكدوا هذه الطريقة بان قالوا انما عدلوا عن الاستفهام عن كل شخص باللفظ الموضوع له حتى يقولوا ازيد عندك افلان عندك وعبيد وكل عاقل للاستطالة ذلك فاختصروا بالعدول الى لفظة من يجب ان يقوم في الغرض مقام الاستفهام عن كل عاقل باسمه وقالوا في عموم لفظة ما مثل ذلك **وثانيها** ان القائل اذا قال من دخل داري ضربته حسن ان يستثني كل عاقل من هذه الجملة ومن شأن الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته بدلالة قبح استثناء البهائم من هذه الجملة لما لم يجب دخولها فيه **وثالثها** ان الاستغراق معنى معقول لاهل اللغة ومما يهمهم الدواعي الى الاخبار عنه فلا بد ان يضعوا له عبارة تنبئ عنه كما فعلوا ذلك في كل شيء عقلوه من المعاني ودعتهم الدواعي الى الاخبار عنه فاذا وجب ان يضعوا عبارة فلا شيء من الالفاظ بذلك اولى من الالفاظ التي تذهب

الى عمومها **ورابعها** ان العموم فيه تأكيد باكتع وكذلك الخصوص فكما اختلفت التأكيدات في وضع اللغة لا بالقصد فكذلك يجب في المؤكد **وخامسها** ان لفظة من لا بد لها من حقيقة في وضع اللغة واذا لم يجز ان يكون موضوعة لبعض من العقلاء معين او غير معين ولا لجميعهم على البدل وجب ان يكون للجميع على الاستغراق **وسادسها** انا قد علمنا ان كل من اراد ان يخبر عن الاستغراق فلا بد من استعمال هذه الالفاظ التي تذهب الى انها مستغرقة فيجب ان يكون موضوعة له لانه لا بد وحده عنها وجرى ذلك مجرى كل الحقائق التي يفزع فيها الى العبارات الموضوعة لها والجواب عما ذكروه اولا انكم قد تمم في ما علا هذه الشبهة على الدعوى ونحن لا نسلم لكم ان من استفهم بلفظة من ولا يعرف من قصد المخاطب بعبارته او قرينة انه اراد الشمول يحسن ان يجيبه بذكر كل عاقل وانما يحسن ان يجيبه بذلك اذا علم عموم استفهامه بطريق منفصل فاما الدليل على ما ادعيناه والذي يوضح ما ذكرناه انه يحسن اذا قيل له من عندك ان يقول امن النساء ام الرجال ومن الاحرار ام العبيد وكذلك اذا قيل له ما اكلت ان يقول من الحلواء ام الفاكهة ومن كذا او كذا وهذا يدل على اشتراك اللفظ بين العموم والخصوص فاما طعنهم وجاز ان يكون ذكر بعض العقلاء كذكر بعض البهائم فبط وذلك ان لفظة من عندنا وان لم يكن موضوعة لوجوب استغراق العقلاء فهي يصلح ان يقصد بها الى الاستفهام عن جميعهم كما يصلح الاستفهام عن بعضهم وهي حقيقة في الامرين ولا يصلح في وضع اللغة للاستفهام بها عن البهائم وليس معنى قولنا انها لا يصلح هو ان المتكلم لا يصح منه ان يقصد بها الى ذلك فيكون عبارة عنه لانه لا لفظ من الالفاظ الا ويمكن ان يقصد بها الى كل معنى فيكون عبارة عنه وان لم يصلح له ومعنى قولنا انها لا يصلح اي لا يكون حقيقة في ذلك متى قصد بها اليه ويكون المتكلم بها عادلا عن موجب اهل اللغة فاما عدولهم عن الفاظ الاستفهام الى لفظة من فلانهم لا يبلغون بغيرها ما يبلغون بها وذلك ان الاستفهام بذكر كل واحد منهم باسمه اما ان لا يمكن او يطول ويلبس وسائر الالفاظ ما يصلح ان يقصد به الى الاستخبار عن سائر العقلاء جميعا وافرادا الا لفظة من فهذه مزية لها على غيرها ظاهرة ومما يبطل ما ادعوه من قيامها مقام ذكر كل عاقل عاقل بعينه انه لو كان كذلك لقبح من الاستفهام عند ذكر هذه اللفظة كما يقبح مع ذكر كل عاقل بعينه وقد علمنا حسن احد الامرين وقبح الاخر والجواب عما

ذكروه ثانيها ان المعروف في الاستثناء من مذهب اهل اللغة خلاف ما ادعيتم وانما يخرج الاستثناء عندهم
ما جاز ان يدخل تحته دون ما وجب فانما صح استثناء كل عاقل من قول القايل من دخل داري اكرمته لصحة
دخول كل عاقل تحت هذه اللفظة وصلاح هذه اللفظة للاشتمال على الكل ولما لم يصلح ان يشتمل على
البهايم لم يحسن استثناوها لان استثناء ما لا يصح دخوله تحت اللفظ ليس يحسن فان قالوا الاستثناء
من لفظ العموم كالاستثناء من الفاظ الاعداد فكما ان الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولاه
لوجب دخوله فكذلك الاستثناء من لفظ العموم قلنا ليس بواجب ان يكون الاستثناء من الاعداد اذا
كان يخرج ما لولاه لوجب دخوله ان يكون جميع الاستثناء كذلك وغير منكر ان يكون الاستثناء انما وضع
لان يخرج ما لولاه لصح دخوله في الكلام فان خرج في بعض المواضع ما لولاه لوجب دخوله فلان فيما يجب
دخوله الصحة وزيادة وهذا كما نقوله اهل التوحيد ان المحدث يحتاج ان يكون عالما وقادرا فاذا عورضوا
بالقديم سبحانه قالوا الوجوب يشتمل على الصحة ويزيد عليها وقد كان الخالدي وجماعة ممن خالف
في العموم سووا في الاستثناء بين الفاظ العموم والاعداد والذي ذكرناه اولا اولى في الاعتماد عليه
فان قالوا هذا الذي ذهبتم اليه يؤدي الى جواز وقوع الاستثناء في النكرات وقد علمنا فساده
قلنا الاستثناء من النكرات ينقسم الى استثناء معرفة من نكرة والى استثناء نكرة من نكرة فاما استثناء
المعرفة من النكرة فلا شبهة في حسنه وجوازه عند اهل العربية لانهم يقولون الق قوما الا زيدا والق
جماعة الا عبد الله فاما استثناء النكرة من النكرات فقد قال ابو بكر بن السراج في كتابه المعروف بالاصول
في النحو ولا يجوز ان تستثني النكرة من النكرات فقد قال ابو بكر بن [illegible] في الموجب لا يجوز ان تقول
جاءني قوم الا رجلا لان هذا لا فايدة فيه فان خصصته او نعته جاز فهذا تصريح بجواز الاستثناء
من النكرة ومما يبطل ما اعتمدوه في باب الاستثناء ان القايل اذا قال [illegible] الى جماعة من العلماء وافضل
من فيه من الكفار احسن ان يستثني كل واحد من العلماء والكفار فيقول الا زيدا والا عمرا الفلانيين ولا
واحدا منهم لا يحسن ان يستثني فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله في اللفظ لوجب
ان يكون قولنا فرقة وجماعة مستغرقا لجميع الكفار والعلماء كما قالوا في لفظة من وليس هذا قولهم
ولا قول احد وبعد فان ابا هاشم ومن ذهب مذهبه في ان الفاظ الجنس والجموع لا تستغرق لانه

ل

لو لم يدخل الاستثناء لا يحسن استثناء كل عاقل من قولنا جاءني الناس واستثناء كل مشرك من قوله اقتلوا
المشركين قط وان لم يكن هذه الالفاظ عندهم مستغرقة كلفظة من وما فما المانع من ان يكون الاستثناء من
لفظة من وما بهذه المنزلة والجواب عما ذكروه ثالثا ان هذا منهم اثبات للغة بقياس فاسد [illegible] وذلك
مما لا يجوز فيما طريقه اللغة وبعد فليس يخلوا قولهم لا بد ان يضعوا عبارة من ان يريدوا به انه واجب
عليهم ان يفعلوا ذلك او لا بد ان يقع على سبيل القطع فان كان الاول فمن اين لهم انهم لا بد ان يفعلوا
الواجب ولا يخلوا به وليس في وجوب الشيء ما يعلم وقوعه الا ان يتقدم العلم بان من وجب عليه لا يترك
الواجب وهذا مما لا يدعيه اهل اللغة وان ارادوا القسم الثاني فيجب ان يكون القوم ملجئين الى وضع العبارات
وهذا بعيد ممن يبلغ اليه لانه لا وجه يلجئ القوم الى ذلك لا سيما وهم متمكنون من افهام ما عقلوه من
المعاني اذا قصدوا افهامها بالاشارة على اختلاف اشكالها وقد كان يجب ايضا ان يقطع
على ثبوت لفظة الاستغراق في كل لغة للعلة التي ذكرناها وكان يجب ايضا في كل من عقل معنى من المعاني
وكان مما يجوز ان يدعوه الدواعي الى افهامه والعبارة عنه ان يضع له عبارة وان يكون ملجا الى
وضعها ومعلوم خلاف ذلك لانا نعلم ان المتكلمين الذين قد استدلوا فعقلوا اختلاف الاكوان
في الاماكن والاعتمادات في الجهات والطعوم والاراييح لم يضعوا للمختلف من ذلك عبارات وان كانوا
قد عرفوه وميزوه ولا يمكن ان يقال فيهم ما يقال في اهل اللغة انهم انما لم يضعوا ذلك لانهم ما عدوه من حيث
لم يعرفوا واذا لم يضعوا ذلك ثبت ان اهل اللغة غير ملجئين الى وضع الالفاظ لما عقلوه من المعاني
لان الالجاء لا يختلف فيمن تكامل له شروطه وبعد فانا نصير الى ما اثروه ونقول قد وضعوا للاستغراق
عبارة تنبي عنه الا انه من اين لهم انها يجب ان يكون خاصة وغير مشتركة فان قالوا لا بد ان يضعوا
عبارة خاصة كما فعلوه في كل ما عقلوه قيل لهم ومن اين انهم قد فعلوا ما ادعيتموه في كل ما عقلوه
فهذا الخلاف لانا نذهب الى ان ما عقلوه على ضربين منه ما وضعوا له عبارة تخصه ومنه ما وضعوا
له عبارة مشتركة بينه وبين غيره وما فيه عبارة تخصه ينقسم فمنه ما تخصه عبارة واحدة بلا اشتراك
لغيره في سواها ومنه ما تخصه عبارات كذلك ومنه ما اشترك غيره في عبارات وان اختصه غيرها
على ان ما وجدناهم يفعلونه في بعض المعاني وبعض الالفاظ لا يجب القياس عليه ولا القضاء بانهم

فاعلون لثلاثة في كل موضع لانا نعلم انهم وضعوا للمعنى الواحد عبارات كثيرة واسماء عدة ولم يجز لاحد
ان يطلع الى ذلك فيقول انما فعلوه من حيث عقلوه فيجب ان يكون لجميع المعاني عدة اسماء وكذلك لا يجب
ما قالوه والجواب عما ذكروه رابعا انا نقول بموجبه فيلزمهم لانا نذهب الى ان لفظ العموم في نفسه مخالف
للفظ الخصوص لانه يرى ان لفظ العموم يتناول ما زاد على الواحد ويتعدى ولفظ الخصوص لا يتعدى
لان لفظ العموم وان كان من وما وما اشبههما فهذا اللفظ عندنا يصلح لكل عدد من العقلاء قليل او
كثير ويجمعهم فهو مخالف في نفسه للفظ الخصوص وان كان لفظ الجمع كقولنا المسلمون فهذا اللفظ يجب
تناوله لثلاثة ويثبت فيما زاد على الثلاثة ويجوز في الزيادة الكثرة والقلة وان بلغ الى الاستغراق
والشمول فقد فارق عندنا لفظ العموم لفظ الخصوص كما افترقا في التاكيد والجواب عما ذكروه خامسا
انكم قد اخللتم في القسمة بالقسم الصحيح وهو ان يكون موضوعه لان يعبر بها عن كل العقلاء وعن بعضهم
واحادهم صالحا لا وجوبا وقول بعضهم عقيب هذه الطريقة وهذا انما يدل على ان هذه اللفظة
تتناول الكل فاما الذي يدل على وجوب استغراقها فدليل الاستثناء وطريقة الاستفهام من العجب
لان الخلاف انما هو في وجوب الاستغراق فتناول هذه اللفظة الكل على سبيل الاستغراق فاما
الصلاح فلا خلاف فيه بيننا فيحتاج الى تكلف دلالة عليه وهذا يدل على قلة تامل معتمدي هذه
الطريقة والجواب عما ذكروه سادسا ان الفزع عند العزم على العبارة عن العموم الى هذه الالفاظ
انما يدل على انها موضوعة لهذا المعنى ونحن نقول بذلك ولا نخالف فيه فمن اين انها موضوعة له
على سبيل الاختصاص دون غيره مشاركة فيه فان العدد الذي تعلقتم به لا يدل على ذلك ثم نقول
لهم اما يجوز على هذا التقدير ان يضع اهل اللغة لفظة لمعنى من المعاني لا عبارة عنه سواها ويكون
هذه اللفظة بعينها يحتمل ان يكون عبارة عن غيره على سبيل الاشتراك فان قالوا لا يجوز ذلك
طولبوا بالدلالة عليه فانهم لا يجدونها وان اجازوه انتقض اعتمادهم على الفزع عند العموم الى هذه
العبارة لانه قد يمكن ان يفزع اليها وان لم يكن خاصة له بل مشتركة بينه وبين غيره اذا كان لم يضعوا
له عبارة سواها ويحقق الخلاف في ذلك بيننا وبينهم ان الفاظ العموم يدعون انها موضوعة
للاستغراق في اللغة مختصة به واذا استعملت فيما دونه كان مجازا ونحن نقول ان هذه اللفظة

يصلح

في اقل الجمع

يصلح في بعضهم للاستغراق وفيما دونه وهي في الامرين حقيقة فمن تكلم بها واراد العموم كان متكلما بها
على حقيقتها وكذلك اذا اراد الخصوص فانها حقيقة فيه فالعموم لا نزاع فيه وانما الخلاف في الاشتراك
والاختصاص **فصل في ذكر اقل الجمع والخلاف فيه** ذهب قوم الى ان اقله اثنان والصحيح ان اقله
ثلاثة والذي يدل عليه ان اهل اللغة فصلوا بين الجمع والتثنية كما فصلوا بينهما وبين الوحدة فكما
يفارق التثنية الوحدة كذلك يفارق التثنية الجمع وايضا فان اهل اللغة فصلوا بين ضميرهما و
الكناية عنهما فيقولون فعلا في الاثنين وفي الثلاثة فعلوا وفي الاثنين هما قاما وفي الثلاثة هم قاموا
وفي الامر للاثنين افعلا وللثلاثة افعلوا وهذا كله دليل على صحة ما ذكرناه وقولنا جموع وجميع وجماعة
واحد فانه واقع على الثلاثة فصاعدا وقد تعلق من خالفنا باشياء اولها ان لفظ الجمع مشتق
من اجتماع الشيء الى غيره وهذا المعنى موجود في الاثنين وثانيها قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين
وهو يعني داود وسليمان وقوله تعالى اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا
على بعض في الخصمين وقوله تعالى خطابا للامرأتين ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما وثالثها قوله
الاثنان فما فوقهما جماعة ورابعها ان احدنا يخبر عن نفسه فيقول فعلت كذا واذا اراد ان يخبر
عن نفسه واخر معه يقول فعلنا كذا كما يقول ذلك مع الجماعة اذا شاركته والجواب عن الاول انا لا
ننكر ان يكون اصل اشتقاق هذه اللفظة يقتضي ما ذكروه لكنه اختص بالعرف بما ذكرناه وكذلك
نظائر كلام قولهم دابة اشتق من الدبيب ثم خص بالعرف ببعض ما يدب وقولنا ملك من مشتق الالوكة
وهي الرسالة واختص ببعض الرسل وامثال ذلك لا يحصى والجواب عما ذكروه ثانيا انه تعالى كنى
عن الحاكمين مضافا الى كنايته عن الحاكم عليهما فالمصدر يضيفه اهل اللغة الى الفاعل والمفعول
جميعا وهذا من بليغ الفصاحة ومن اجاب عن هذا الوجه بان العبارة بالجمع ههنا كانت للتعظيم
كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ما اطلق لان التعظيم على عادة اهل اللغة انما هو
في [illegible] المخاطب [illegible] في كلامه وما جرت عادتهم بان يخاطبوا واحدا بخطاب الجمع على سبيل التعظيم
لان الملك يقول فعلنا وقلنا ولا يقول له قلتم وفعلتم لا يكون عنده يفعلوا ومن قال ايضا انه تعالى اضاف الحكم
الى الانبياء المتقدمين كداود وسليمان يبطل لانه خلاف الظاهر ولم يجر عادة باستعمال مثله وهذا

يقتضي جواز ان يقول في اثنين قاموا ويجيبنا لهما عن جماعة والذي سبقنا اليه هو المعول عليه دون غيره
فاما قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ففيه شرف بليغ صحيح لانا نعلم ان القلب نفسه لا يصغي ولا يتلوى
بغيره وانما المعلق بغيره ما يحل فيه من دواع وحاجات وارادات فحذف ذكر الحال واقام المحل مقامه
وجمع المحل الذي هو القلب لما كان الحال جمعا ومن عاداتهم ذلك لتقرب الحال من محله والمحل من
الحال فيه ويجوز ان يكون شاهده قوله تعالى واسئل القرية فحذف ذلك لا قام المضاف اليه مقام
المضاف والجواب عما ذكروه ثالثا ان بيان النبي صلى الله عليه انما يجب حمله على الاحكام دون وضع اللغة لانه
ثم لبيان احكام الشريعة بعث لا للتوقيف على اللغات وقد قيل ان المراد بذلك ان الاثنين في حكم صلوة
الجماعة وفضلها كالجماعة وقيل انه ورد في اباحة السفر للاثنين فانهما في ذلك كالجماعة لانه
قد كان نهى من ان يسافر الرجل وحده والجواب عما ذكروه رابعا ان القائل من اهل اللغة
الانسان يخبر عن نفسه ولحو معه بمثل ما يخبر به عن الجماعة هو الذي قال لنا ان الكناية عن الجماعة
والضمير والخطاب بخلاف الواحد والتثنية وقد قال النحويون انه لا يمكن التثنية في اخبار الرجل
عن نفسه وعن من معه كما يمكن التفرقة في الواحد والغايب ولما لا يمكن لا يجوز استعماله **فصل**
في بيان قولنا ان العموم مخصوص اعلم ان معنى قولنا ان لفظ العموم مخصوص ان المتكلم به
اراد بعض ما يصلح له هذا اللفظ دون بعض لانه اذا اطلق صلح لاشياء كثيرة على سبيل العموم انما فاذا
دل الدليل على انه اراد بعضها وصف هذه اللفظة لان استعمل فيه على سبيل الاصطلاح وقيل ان العموم
مخصوص ومخالفوا العموم يذهبون الى معنى قولهم ان العموم مخصوص ان المتكلم به اراد بعض ما
وضع اللفظ له واريد ح بالاصل احاد وقد بينا بطلان ذلك وقد يوصف هذا الوجه ان فلانا خص
العموم بمعنى انه علم من حاله ذلك بالدليل وقد يوصف ايضا خصه اذا اعتقد فيه ذلك وان كان اعتقاده
باطلا ويقال ايضا خصصه بمعنى وصفه ويقال ان الله تعالى خص العموم بمعنى انه اقام الدلالة على
ذلك واما الفرق بين التخصيص وبين النسخ من بما اشبهها على غير المحصل فانهما يفترقان في حديهما
واحكامهما لان حد التخصيص هو ما يتبناه من ان المخاطب بالكلام اراد بعض ما يصلح له دون بعض لما
حد النسخ فهو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالخطاب زايل مستقبلا على وجه لولاه لكان ثابتا

اذا دار الامر بين حمل لغوي وحمل شرعي

مع

مع تراخيه عنه فالاختلاف في حديهما يوجب اختلاف معنييهما ومن حق التخصيص لا يصلح الا فيما يتناوله اللفظ
والنسخ قد يصح فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتناوله اللفظ وايضا فان النسخ يقتضي ان المخاطب
اراد في حال الخطاب الفعل المنسوخ وانما تغيرت حاله في المستقبل والتخصيص يقتضي فيما تناوله
الا يكون مرادا في حال الخطاب وايضا فان التخصيص لا يدخل الا على جملة والنسخ يدخل على العين الواحدة
وايضا فان التخصيص في الشريعة يقع باشياء لا يقع النسخ بها والنسخ يقع باشياء لا يقع التخصيص بها
فالاول القياس واخبار الاحاد عند من ذهب الى العبادة بهما والثاني نسخ شريعة باخرى ونسخ الفعل
وان كان التخصيص لا يصح في ذلك **فصل في ان الله تعالى يجوز ان يخاطب بالعموم ويريد
به الخصوص** اعلم انه لا شبهة في ذلك على مذهبنا في العموم لانا نذهب الى ان الفاظ العموم حقيقة في
العموم والخصوص معا فمن اراد كل واحد من الامرين بها فما خرج عن الحقيقة الى المجاز وعلى مذهب من
خالفنا وقال ان هذه الالفاظ موضوعة للاستغراق دون غيره وانها اذا استعملت في الخصوص كانت
مجازا فالكلام واضح لان احدا قد يجوز ان يخاطب بالمجاز كما يخاطب بالحقيقة وفي القرآن من صنوف
المجاز ما لا يحصى واكثر الفاظ القرآن التي ظاهرها العموم قد اريد بها الخصوص غير انه لا بد في الخطاب
بالمجاز من وجه في المصلحة زايد على وجهها في الخطاب على جهة الحقيقة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك
التعريض لزيادة الثواب لان النظر في ذلك والتأمل له يشق ويستحق به زيادة الثواب كما يقوله في حسن
الخطاب بالمتشابه ويجوز ان يعلم انه يؤمن عند ذلك ويطيع من لولاه لم يطع ولا يجوز ان يتساوى
الحقيقة والمجاز عند الحكيم في جميع الوجوه ويكون مخيرا في الخطاب بايهما شاء على ما ظنه بعض من
تكلم في هذا الباب لان الخطاب بالمجاز عدول عن الحقيقة الموضوعة وتعدٍّ لما هو موضع وذلك
لا يكون الا لغرض زايد وربما يكون الكلام على وجه المجاز افصح وابلغ واخصر فهذا وجه يجوز ان يكون
مقصودا **فصل في هل العموم اذا خص مجاز ام لا** اعلم ان هذا الفرع لا يتم على مذهبنا
وانما هو تفريع على ان للعموم صيغة مستغرقة متى استعملت في غيره كانت مجازا وقد يجوز ان يتكلم على هذا
الفرع ويتبين الصحيح فيه من غيره وقد ذهبنا على ان عرف الشرع قد اقتضى حمل هذه الالفاظ على العموم
والاستغراق والقايلون بذلك اختلفوا على ثلثة اقوال واولها قول من ذهب الى انه يكون مجازا باي دليل

خص وثانيها قول من نفى كونه مجازا بأي دليل خص وثالثها قول من ذهب الى انه مجاز الا ان يخص بدليل
لفظي منفصل عنه او متصل ورابعها قول من يجعله مجازا الا ان يخص بلفظ متصل وخامسها قول من
يقول انه مجاز الا ان يخص بشرط او استثناء وليس يمتنع ان يكون اللفظ اذا دخله التخصيص بالاستثناء
غير مجاز على ما سلم ان لفظ العموم مستغرق موجبا لاستغراقه لان اللفظ اذا تعقبه غيره تغير حاله
وصورته وليس يجري المخصصات المنفصلة من دليل عقلي او غيره الا ترى ان اكثر الكلام يتركب مما اذا انفصل
بعضه من بعض افاد ما لا يفيده المركب نحو قولنا سماء وري وجوى لان سما يفيد العلو وري يفيد
الري المخصوص وجوى يفيد الركض ومع التركيب والزيادة يفيد ما لا يفيده الجزء ولا يقول احد ان ذلك
مجاز في حال تركيبه من حيث وجد اللفظ الذي يفيد اذا انفرد ما لا يفيد مع التركيب مع فقد ذلك
القائل وكذلك الاستثناء قد غير حكم الجملة في صورتها فلا يجب ان يكون معه مجازا وان كانت مجاز
اذا تغير حكمها بدليل منفصل لان الدليل المنفصل ما اثر في الصورة وانما اثر في المعنى ولا يجري ذلك
على ما ظنه بعضهم مجرى قول القائل واسأل القرية وانما اردت اهلها لان قوله اريد اهلها دليل كلام منفصل
لم يغير صورة الكلام وصيغته وذلك جار مجرى عقيب قوله واسأل القرية وانما اردت المجاز في
ان الصيغة غير متغيرة بدوا ان لم يكن هذا على ما ذكرناه لزم عليه ان يكون الكلام كله مجازا وان يكون
الامثلة التي اوردناها مجازا وهذا جهل لا يبلغه متأمل **فصل فيما يصير به العام خاصا**
اعلم ان اللفظ الموضوع لان يستغرق الاستغراق دفعة انما يصير خاصا وعبارة عن البعض دون
الكل بقصد المخاطب وكذلك متى كان عاما ومثنى ولا الكل انما يصير خاصا وعبارة عن البعض
دون الكل بقصد المخاطب وكذلك متى كان عاما ومثنى ولا الكلي انما يصير خاصا كذلك يكون فاعله
مريدا لذلك وقاصدا اليه فاذا قلنا ان الدليل اما العقلي او السمعي خصص اللفظ فالمراد به انه دل
على كونه مخصوصا وعلى ان المخاطب قصد التخصيص فالدليل دال على القصد الذي هو المؤثر
في الحقيقة فكيف يجوز ان يكون الادلة هي المؤثرة في تخصيص العام وقد تتقدم ويكون من فعل
غير المخاطب وانما يؤثر في كلامه فيقع على وجه دون آخر ما كان من جهته وقد يجوز في الدليل
انه مخصص في المعنى انه دال على التخصيص وربما اشتبه ذلك على من لا يتأمله **باب**

ذكر

ذكر جمل الادلة التي يخص بها العموم اعلم ان الادلة الدالة على التخصيص على ضربين متصل بالكلام
ومنفصل عنه فالمتصل قد يكون استثناء او تقييدا بصفة وقد الحق قوم بذلك الشرط وهذا غلط لان
الشرط لا يؤثر في زيادة ولا نقصان على ما كنا قدمناه ولا يجري مجرى الاستثناء والتقييد بصفة
فاما المخصص المنفصل فقد يكون دليلا عقليا وقد يكون سمعيا والسمعي ينقسم الى ما يوجب العلم والى ما
يوجب الظن كالقياس واخبار الآحاد وليس يخرج من هذه الجملة شيء من المخصصات ونفصل هذه
الجملة بابا بعون الله وعونه **فصل في تخصيص العموم بالاستثناء واحكامه** اعلم ان
الاستثناء لا يؤثر في المستثنى منه حتى يتصل به ولا يكون منقطعا عنه وذلك مما الاختلاف فيه بين
المتكلمين والفقهاء وقد حكي عن ابن عباس رضه خلاف فيه والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام
لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه كالشرط والتقييد بصفة فالاستثناء كذلك يبين ما ذكرناه انا لو سمعنا
قائلا يقول بعد تطاول سكوته الا واحدا لعددناه عابثا هاذيا كما نعده كذلك اذا شرط او قيد بعد
انقضاء الكلام وتراخيه مدة طويلة وايضا لو جاز ما ذكروه لم يكن لاحد ان يثق بيمينه لانه يستثني فيها
بعد زمان فيخرج بيمينه من ان يكون منعقدا ويجب على هذا القول ان لا يوثق بوعد ولا وعيد ولا يثق
ايضا بحكم العقود ولا الايقاعات من طلاق وغيره فاما طول الكلام فغير مانع من تأثير الاستثناء فيه لانه
مع طوله متصل غير منقطع وكذلك ينقطع الكلام بانقطاع النفس وما يجري مجراه ولا يخرجه من ان يكون متصلا
وقد بينا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لصح دخوله وذكرنا الخلاف فيه ودللنا على الصحيح منه فاما
استثناء الشيء من غير جنسه فالاولى ان يكون مجازا او معدولا به عن الاصل لان من حق الاستثناء ان
يخرج من الكلام ما يتناوله اللفظ دون المعنى فاذا خرج ما لا يتناوله اللفظ يجب ان يكون مجازا كاستثناء
الدرهم من الدنانير وقول الشاعر وما بالربع من احد الا اواري وانما جاز استثناء الدرهم من الدنانير
على المعنى لا على اللفظ لانه لما كان الغرض بالاقرار اثبات المال وكان الدنانير كالدراهم في انهما مال
جاز استثناؤها منها والشاعر اراد وما بالربع من حال ولا ثاوي فاستثنى الاواري على هذا المعنى فاما
قول الله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فانما جاز استثناؤه من الملائكة وان لم يكن منهم من
حيث كان مأمورا بالسجود كما امروا به فكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس فاما قوله تعالى

ولما كان المؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فان تاويل العرب فانه لا يحسن البتة استثناء وانما هو بمعنى
لكن فكانه قال تعالى لكن من قتله خطأ فحكمه كذا وكذا وقد ذكر ابو هاشم على مذهبه وجها قريبا وهو
ان المراد ان مع كونه مؤمنا يقع منه الخطأ ولا يقع منه العمد ويمكن وجه اخر وهو انه ليس له ان يقتل من
يعلمه مؤمنا او يظنه كذلك الا خطأ بان لا يحصل له امارة ظن ولا طريق علم وقد حكي عن الفقهاء ذلك فيمن
يختلط بالكفار من المؤمنين فاما من يقتل اختلفوا في استثناء الاكثر مما يتناوله المستثنى منه فمنع منه
قوم والاكثر يجوزونه والذي يدل على جواز ذلك ان الاستثناء الاكثر في المعنى المقصود كاستثناء الاقل
فيجب جوازه وايضا فان الاستثناء كالتخصيص في المعنى فاذا جاز ان يخصص الاكثر جاز ان يستثنيه وليس
لاحد ان يلزم على ذلك جواز استثناء الكل لان ذلك يخرجه من كونه استثناء لان من حقه ان يخرج من
بعض ما يتناوله الكلام وتعلق المخالف بانه لم يجد اهل اللغة استثنوا الاكثر غير صحيح لانه ليس كل شيء لم
نجدهم فعلوه لا يجوز فعله الا ترى انا ما وجدناهم يستثنون النصف وما قاربه وان كان جائزا بالاتفاق
وليس كل شيء هو الاحسن لا يجوز خلافه لان الاحسن عندهم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمنع ذلك من
خلافه فان قيل انه يدل دخول الاستثناء على الجملة على عموم اللفظ بعد التخصيص قلنا قد ذهب قوم الى ذلك
والصحيح انه يبقى محتملا كما كان على ما كان عليه من الاحتمال وانما تاثير الاستثناء اخراج ما يتناوله بوضع ذلك
ان القائل اذا قال ضرب غلماني الا زيدا يجوز ان يفهم لنا انها دليلا على انه قد ضرب ابنها عمرا وقال الا
باب فصل في ان الاستثناء المتصل بجمل هل يرجع الى جميعها او الى ما يليه اختلف العلماء في هذه
المسألة فمنهم من ذهب الى ان الاستثناء اذا تعقب جملا يجب رجوعه الى كل واحد منها بانفراده فالواجب
ان يرجع الى كل ما تقدمه وهو مذهب الشافعي واصحابه وذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان الاستثناء
يرجع الى ما يليه فقط وا الذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحد منها لو
انفرد فالواجب تجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة وتجويز رجوعه الى الجميع مما تقدمه على ما
قال الشافعي ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك
لشيء يرجع الى اللفظ والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق
اسد فاني لا اراه احدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة

للاستفهام

والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه دليل اخر وهو ان الذي يدل على ذلك ايضا ان الظاهر من استعمال
اللفظ في حقيقتين مختلفتين من غير ان يقوم دلالة على انها مجاز في احدهما انها حقيقة فيهما وقد
بينا صحة هذه الطريقة فيما سلف من هذا الكتاب ولا خلاف في وجودها في القران واستعمال اهل العربية
استثناء يتعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي اصحاب ابي حنيفة انه اذا عاد
اليهما فلدلالة ادلت واصحاب الشافعي يدعون انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف
بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على ما ذكرناه فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه
الى الاقرب كما انه محتمل لعموم الامرين فهو حقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة
منفصلة دليل اخر وهذا يدل ايضا على ذلك انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا
اليهما معا او الى ما يليه منهما لانه من المحال الا ان يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من
قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة توجب ما ادعاه على ما سنبينه من بعد بمشيئة الله تعالى و
نظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لهما فلم نجد فيه ما
يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب علينا ان نوجب القطع على كل
واحد من الامرين ان نقف بينهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة دليل اخر وهو ان القائل اذا قال
ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت ذكوري قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما
عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق بجميع ما عدده من
الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب
بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير اللفظ فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من
الاستثناء والحال والظرف الزماني والمكاني فضلة في الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله وليس لاحد
ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف
ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل
الواجب القطع على ان الفعل الذي يتعقبه الحال والظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما نعلم في بعض
المواضع ان الكل عامل بدليل وقد استدل ابو حنيفة واصحابه باشياء اولها ان الاستثناء انما في

تعليقه بما تقدمه من حيث لم يكن مستقلا بنفسه ولو استقل بنفسه لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه
استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه لانه لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيما لا
يستقل بنفسه ان يعلقه بغيره وثانيها ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة
تقتضي خلاف ذلك وان خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها لا لضرورة
وثالثها انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه لان القائل اذا قال
ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا فان الواحد المستثنى يرجع الى الجملة التي تليه دون ما تقدمه فكذلك
كل استثناء فيقتضي جملة الكلام على الطريقة الاولى ان اكثر ما تقتضيه هذه الطريقة انه لا يجب تعدية الاستثناء
وقد استقل بالرجوع الى ما يليه الى ما تقدم من الجمل وهكذا نقول ان ذلك غير واجب وانما يوجه هذا الكلام
الى اصحاب الشافعي لانهم يوجبون رجوع الاستثناء الى جميع ما تقدم من الجمل واما من وقف في ذلك
وجوز عوده الى الجميع كما جوز اختصاصه بما يليه فلا يلزمه هذا الكلام وهذه الطريقة توجب على ابي حنيفة
الا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب
اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب
فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الجائز الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على
ذلك وقوله لو جاز ذلك لجاز في الاستثناء اذا كان مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره باطل لان ما يستقل
بنفسه ولا يفتقر له بغيره جائزا ولا واجبا لا يجوز ان يعلقه بغيره والاستثناء المتعقب لجملتين غير
مستقل بنفسه فبالضرورة تعلقه بما يليه حتى يستقل غير انه وان استقل بذلك ففي الجائز ان يتعلق
بما تقدمهما وان لم يكن ذلك واجبا فتفارق الاستثناء المفتقر الى غيره ما يستقل من الكلام بنفسه فلا
يحتاج الى سواه وهذا الكلام ينتقض على من تعلق به بالشرط لان الشرط تقدم او تاخر متى علقناه ببعض
الجمل افاد واستقل وعندهم كلهم انه يجب ان يتعلق بالجميع مع حصول الاستقلال وهذا نقض ظاهر وبين
لمن علم الطريقة الثانية انا لا نسلم ان لفظ العموم يجب حمله على ظاهره على الاستغراق الا لضرورة لانا
قد بينا في هذا الكتاب ان هذه الالفاظ مشتركة محتملة ولا يجب حملها على كل ما يصلح له الا بدليل فليس
من الواجب اذا خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء للضرورة وطلب استقلال الكلام ان نقطع على ان

الجملة

الجملة الاولى عامة لا تخصيص بل هي على احتمالها قبل تعقيب الاستثناء فان دل دليل على ان هذا الاستثناء
مختص بها قلنا بذلك والا فالتوقف هو الواجب وهذه الطريقة توجه الى اصحاب الشافعي لانهم يوجبون
استغراق الفاظ العموم وان لم يدع الضرورة الى تعليق الاستثناء بالجملة الاولى كما دعت فيما يليه فيجب
حملها على ظاهرها من العموم وبعد فهذه الطريقة تنتقض ايضا بالشرط على ما قدمنا ذكره فاما الكلام على
الطريقة الثالثة فان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لانا متى
علقناه بالاول لغا وسقطت الفائدة فيه لان القائل اذا قال له عندي عشرة دراهم الا درهمين لو لم
يستثن بعد ذلك لفهمنا اقراره بثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما استفدنا انه اقر بتسعة فلو
رجع الدرهم المستثنى الى العشرة كما رجع الى الدرهمين لكان وجوده كعدمه ولم يفدنا الا ما استفدناه
بقوله له عندي عشرة الا درهمين وهو الثمانية من غير زيادة عليها او نقصان منها لانا اذا جعلنا
قوله الا درهما يرجع الى العشرة صار كانه قال له عندي عشرة الا ثلثة لان الدرهم المستثنى اذا انضاف
الى الدرهمين المستثنى كانت ثلثة واذا استثنينا الدرهم من الثلثة بقيت ثمانية فعاد الامر الى ان
الاقرار بثمانية وهو المفهوم من قوله له عندي عشرة الا درهمين وصار استثناء الدرهم الثاني لغوا
غير مفيد واذا جعلناه راجعا الى ما يليه دون ما تقدمه افاد لانه يصير مقرا بتسعة فلهذه العلة لم يتعلق
الاستثناء الداخل على الاستثناء بجميع ما تقدمه وليس هذا المعنى فيما اختلفنا فيه ووجدت بعض
من تكلم في اصول الفقه من المجودين المحققين يقول رجوع الاستثناء الداخل على الاستثناء الى جميع ما
تقدم متعذر لان قول القائل الا ثلثة الا واحدا لو رجع اليهما لانقلب الواحد وصار اثنين وقال ايضا
ان الاستثناء الثاني لو رجع اليهما لصار نفيا واثباتا وذلك مستحيل لان الاستثناء من الاثبات نفي
ومن النفي اثبات فيقال له لفظ الواحد ومعناه لا يبطل اذا تعلق على جمل متغايرة الا ترى ان
القائل اذا قال قد اعطيتك من كل عشرة واحدا ربما اجتمع بهذا القول له العدد الكثير وان كان لفظ
الواحد ومعناه لم يتغير لان الواحد من كل عشرة هو واحد على الحقيقة وان كان يتكثر بانضمام غيره اليه
وكذلك الواحد المعلق بكل واحد من الجملتين واحد في الحقيقة ما بطل لفظه ولا معناه وقوله ان ذلك
يتناقض من حيث النفي والاثبات غير صحيح لان النفي انما يناقض الاثبات اذا تقابلا وتعلقا جميعا بالشيء

الواحد على وجه واحد فاما النفي من جملة فليس بناقض للاثبات في الاخرى وان كان الاستثناء كما
قالوا من الاثبات نفي ومن النفي اثبات لان التنافي زايل مع تغاير الجملتين فبان ان المانع من
ذلك هو ما ذكرناه دون غيره وقد تعلق الشافعي واصحابه باشياء اولها ان الشرط قد ثبت انه متى
تعقب جملا كثيرة عاد اليها كلها ولم يختص بما قرب منها فكذلك الاستثناء والجامع بينهما ان كل واحد
منهما لا يستقل بنفسه ويفتقر في استقلاله وفائدته الى غيره ولان كل واحد منهما مخصوص يفيد التخصيص
لان الاستثناء يخصص الاعيان ويخرجها مما تناوله لفظ الكلام كقولك اضرب القوم الا زيدا والشرط
يخصص الاحوال كقوله اعطهم دراهم ان دخلوا الدار والامر بالعطية مع الاطلاق يقتضيها على كل حال
فاذا شرط تخصصت بحال معينة وايضا فمعناهما واحد لان قوله تعالى في اية القذف الا من تاب جار
مجرى قوله واولئك هم الفاسقون ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المعطوف بعضها
على بعض في حكم الجملة الواحدة لانه لا فرق بين ان يقول رايت زيد بن عبد الله ورايت زيد بن عمرو في جملتين
وبين ان يقول رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة راجعا اليها لا محالة
فكذلك ما صار بحرف العطف في حكم الجملة الواحدة وثالثها انه قد ثبت بلا خلاف ان الاستثناء
بمشية الله اذا تعقب جملا عاد الى جميعها فكذلك الاستثناء بغير المشية والجامع بينهما ان كل واحد
منهما استثناء وغير مستقل بنفسه ورابعها قولهم قد علمنا ان الاستثناء اذا تعقب جملا يصح ان يعود
الى كل واحد منها فليس هو بان يعود الى بعض اولى من بعض فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما
لم يكن تناول بعض اولى من بعض تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف
فضول الكلام فاستثقلوا ان يعيدوا الاستثناء عقيب جمل كثيرة من الكلام فكانهم ذكروه عقيب كل
واحدة وانما حملهم الاختصار على العدول عن ذكره عقيب كل جملة الا ترى انه تعالى لو قال فاجلدوهم
ثمانين جلدة الا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا لكان تطويلا فاقام مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجمل كلها وسادسها ان لواحق
الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحق الكلام ما دام الفراغ لم يقع منه وما دام الكلام متصلا
لم ينقطع فالواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء اذا تعقب جملا متصلة معطوفا بعضها على بعض

فالواجب

فالواجب ان يؤثر في جميعها فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا انا لا نسلم لكم ما ادعيتموه من ان الشرط متى تعقب جملا
كثيرة عاد الى جميعها بل نقول في الشرط مثل ما نقوله في الاستثناء من انه متى تعقب جملا احتمل الكلام عوده
الى كل ما تقدم كما يحتمل عوده الى ما يليه وانما نقطع على احد الامرين بدليل فان قيل هذا وقع لعرف اللغة
قلنا ما يعرف للعرب الذين قولهم في هذا حجة في الشرط والاستثناء ما يقطع به على احد هذين المذهبين
اللذين وقع الخلاف فيهما ومن صنف كتب النحو انما هم مستقرئون لكلام العرب ومستدلون على اغراضهم
فربما اصابوا وربما اخطاوا وحكمهم في ذلك كحكمنا على ان قولهم في هذا مختلف ولم يحققوه كما حققه
المتكلمون في اصول الفقه واصحاب ابي حنيفة يفرقون بين الاستثناء والشرط ويقولون ان الشرط
له صدر الكلام فاذا تعقب الجمل فهو واقع في غير موضعه فكانه مذكور في اول الكلام فلهذا تعلق بالجميع
والاستثناء اذا تعقب الجمل فهو في مكانه وهذا ليس بمرضي لانه لو قيل لهم واذا كان الشرط متاخرا
كانه متقدم لم يجب تعلقه بالجميع وهو لو تقدم على الجمل في اللفظ الثابت في المعنى لم يجب ذلك فيه على ما
بيناه لم يجدوا الحجة ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا كيف تصير الجملتان او الجمل كالجملة الواحدة لاجل
العطف ومعلوم ان الجملتين اذا تعقبهما استثناء صح من المتكلم ان يصرح بانه انما استثنى من
احديهما دون الاخرى ولا يجوز في الجملة الواحدة ان يصرح بان الاستثناء عن بعضها بل اليها وبعد فما
معنى قولكم ان الجملتين قد صارتا كالواحدة اتريدون ان جميع احكام هذه قد صارت للاخرى ام
تريدون انهما قد اشتركا في حكم ما فان اردتم الاول فهو فاسد بالاجماع لان احكام الجمل قد ثبت انها
قد تختلف مع عطف بعضها على بعض الا ترى ان القائل اذا قال اكرمت القوم وضربت الغلمان فعطف
جملة على اخرى فان احكام الجملتين مختلفة لان الاولى تقتضي وقوع الاكرام والثانية تقتضي وقوع
الضرب وهما مختلفان وغير ممتنع ان يكون صفات المكرمين يخالف صفات المضروبين من وجوه شتى وانما
العطف يقتضي الجمع بينهما في بعض الاحكام فاذا قال اضرب زيدا وعمرا فالعطف سوى بينهما في الضرب واذا
قال اضرب زيدا واكرم عمرا فالتسوية بينهما من حيث وقع بكل واحد منهما احدث من جهته فاما سائر الاحكام
فلا تسوية بينهما فيها فلا يجب اذا ان تسويا في رجوع الاستثناء اليهما ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا
ان ذكر مشية الله تعالى عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض وفيها لا

ولا هو منهما من حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة وإن كان فيه لفظ الشرط لما صح دخوله على الماضي وقد
يذكر المستقبل والماضي فيقول لقيت زيدا او كلمت النابغة كذا ثم تقول إن شاء الله وإنما ادخلت الشبهة
في كل هذه المواضع لينتقل الكلام عن النفوذ والمضي إلى الوقوف فإن قيل لنا فلم إذا تعقبت الشبهة جملتين
او جملا اقتضت دخول حكم الجميع فالاجزم تعلقها بالجهاد دون غيره قلنا ذلك كان ممكنا لولا الدليل
فلما تعقب الإخبار على ان نحكم للجميع بقيت فلم يرد حكم الشبهة إلى الجميع الا بدليل وما تأبى ان يرجع الاستثنا
او الشرط الى جميع الجمل بدليل وإنما نأبى القطع على ذلك بالظاهر من غير دليل … فيما تعلقوا به
ايضا ان تعقب عود الاستثناء الى كل واحدة من الجمل لا يقتضي القطع على عوده إليها بأسرها وإنما يقتضي
التجويز لذلك والشك فيه فرقا بينما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح ذلك فيه والعموم مندرس قال إن
لفظه بظاهره يتناول الجميع لم يقل فيه ذلك لصحة التناول بل لان اللفظ موضوع للشمول والاستغراق
وجوابنا هذه الطريقة منتقض بأن قول القائل رأيت رجلا يصح ان يريد بالرجل زيدا وعمرا وكل من يصح
تناول هذا الاسم له ومع ذلك فلا يقطع من حيث الصحة انه قد اراد الجميع وكذلك اذا قال ضربت رجالا
يصح ان يريد السودان والبيضان والطوال والقصار ومع ذلك يجب القطع على انه قد اراد من صلح
هذا اللفظ له ومما يقال لهم فيما تعلقوا به ان طريقة العرب في الاختصار كما ذكرتم ومتى ارادوا الاستثناء
من كل جملة من الجمل المعطوف بعضها على بعض طال ... والاختصار واحد وإذا ذكر الاستثناء في اخر
الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة وجرى مجرى ذكره عقيب كل جملة ودلوا على انهم قد ارادوا عوده
الى كل واحدة الا انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكرها بدلا على مرادهم كذلك قد لا يريدون
الاستثناء من كل جملة بل من جملة واحدة فلا بد من مراعاة الدلالة حتى يحكم بالاختصار ولا يجب الحكم
بالاختصار تخمينا وتخبيطا ومما يقال لهم فيما تعلقوا به ارشادنا ان الكلام اذا كان الفراغ لم يقع منه وكان
المتكلم متشاغلا به يصح ان يعود اليه اللواحق المؤثرة من شرط واستثناء ومتى تم القطع على جهة
تعلقها بجميعه ان كان متصلا ويبعد لو يحل المؤثر فيه ثم وإنما ادعوا اتصال الكلام وانقطاعه فصل
حكم ما يصح ان يلحق بالكلام مما لا يصح لحوقه للفراغ والانفصال ولو كان هذا الذي اعتمد عليه صحيحا لوجب
اذا قال القائل اكرمت جيراني وضربت غلماني الطوال ان يرد لفظ الطوال الى الجملتين لان الفراغ ما حصل

من الكلام

من الكلام كما يفصل في الاستثناء فاذا قيل فلو رددناه الى ما تقدم لكنا قد فصلنا بين الصفة والموصوف
قلنا قد يفصل ذلك في مواضع وكذلك لو رددنا الاستثناء الى الجميع لكنا قد فصلنا بين الاستثناء والمستثنى
منه وذلك مكروه عندهم مذموم فإن قيل فعلى ما اخترتموه من المذهب في الاستثناء كيف قولكم في الآية
التي اوجبت انتقالنا الى الكلام في هذه المسألة وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ابدا م
ذلك واصلحوا فإن الله غفور رحيم وهل الاستثناء بالتوبة عائد الى جميع الجمل ومؤثر فيها او هو مختص
بما يليه قلنا ان القاذف عندنا اذا تاب وكذب نفسه في القذف تقبل شهادته وهذا انما علمناه
بدليل هو غير ظاهر الاستثناء لانا قد بينا ان تعقب الاستثناء الجمل لا يجب القطع على عوده اليها اجمع الا
بدلالة وقد اجمعت الامامية على الحكم الذي ذكرناه في الآية واجماعهم حجة على ما دللنا عليه في غير موضع
ولو لم يثبت ذلك لدللنا بان اجماع المؤمنين حجة بالآيات او بغيرها على ما يذهب اليه مخالفونا لكان اجماع
الامامية هو الحجة لان الحق فيهم والمؤمنون هم لما اجمعوا على ان الاستثناء بالتوبة يزيل اسم الفسق هذا
لا خلاف فيه بين احد منهم واجمعوا ايضا على انه يفيد حكم قبول الشهادة قلنا به ولما لم يجمعوا على ان التوبة
تزيل الحد ولا تسقطه لم نجعل الاستثناء راجعا الى اقامة الحد خاصة ومما يمكن الاستدلال به على قبول
شهادة القاذف بعد توبته لا من جهة الاجماع الذي اشرنا اليه كل ظاهر في القرآن يقتضي قبول شهادة
الشاهدين العدلين مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى ممن ترضون من الشهداء
وكل هذا يتناول القاذف بعد توبته واذا تناوله صار هذا العموم بظاهره دليلا على ان اشتراط التوبة
وان كان مذكورا على معنى عائد الى قبول الشهادة لانا قد بينا ان الاستثناء والتوبة في اخر الكلام يقتضي
وجوب تعليقه بما يليه ويجب التوقف في رجوعه الى ما يصح عوده اليه من الجمل المتقدمة الا بدليل وظ
الآيات التي تلوناها يقتضي قبول شهادة القاذف بعد التوبة لتناول الظاهر له فقطع بذلك على عود
الاستثناء اليه لا من جهة الظاهر ويمكن ايضا ان يستدل على ان الاستثناء راجع الى قبول الشهادة بقوله
تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا ومعلوم ان التوبة كافية في سقوط حكم الفسق وان اصلاح
العمل ليس شرطا في ذلك وهو شرط في قبول الشهادة فيجب ان يعود الاستثناء ايضا الى قبول الشهادة

فان قيل قوله تعالى فان الله غفور رحيم لا يليق الا باسقاط عقاب الفسق دون قبول الشهادة قلنا وصفه تعالى بالغفران والرحمة مما يستحقه جل اسمه على كل حال ولا يحتاج فيه الى مطابقته بعض ما يتقدمه من الكلام على ان الرحمة هي النعمة والله تعالى منعم بالامر بقبول شهادة التائب من القذف بعد ان كانت مردودة والغفران في الاصل ماخوذ من الغفر الذي هو الستر ومنه المغفر لانه ساتر وانما سمي الاسقاط للعقاب غفرانا من حيث كان الساتر للشيء المغطي له كانه مزيل له وماحٍ لرسمه فالله تعالى اذا امرنا بقبول شهادة التائب من القذف فقد اسقط ما كان تعبدنا به من قبل التوبة من رد شهادته وازاله وهذا كله بين

تخصيص الشرط

فصل في تخصيص العموم بالشرط اعلم ان الشرط وان لم يكن مؤثرا في نقصان عدد المشروط كالاستثناء ولذلك فصلنا بينهما فيما تقدم فانه يخصص المشروط من وجه اخر لانه اذا قال اضرب القوم ان دخلوا الدار فالشرط لا يؤثر في تقليل عدد القوم وانما يخصص الضرب بهذه الحال لانه لو اطلق لتناول الامر بالضرب على كل حال فتخصص بالشرط ومن امثلته قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولا فصل في الحكم الذي ذكرناه بين تقدم الشرط في صدر الكلام وبين تاخره ولا يمتنع ان يشترط الشيء بشروط كثيرة كما لا يمتنع ان يكون الشرط الواحد شرطا في اشياء كثيرة وكلما زيد في الشروط زاد في التخصيص ومن حق الشرط ان يكون مستقبلا وكذلك المشروط والغاية تجري في هذا المعنى مجرى الشرط وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن معناه الى ان يطهرن فان طهرن فاقربوهن وكذلك قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون

المطلق والمقيد

فصل في المطلق والمقيد اعلم ان التقييد هو مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين فاذا ولي هذا التقييد جملة واحدة فلا شبهة في تغيير حكمها والخلاف متى ولي جملتين في رجوعه اليهما اذا صح ذلك فيه او رجوعه الى ما يليه كالخلاف في الاستثناء وقد تقدم شرحه ولا خلاف في ان الحكم المقيد اذا خالف الحكم المطلق ولم يكن من جنسه فان التقييد لا يتعدى الى المطلق وانما اختلفوا فيما قيد واطلق والجنس واحد كالكفارات لانه تعالى اطلق الرقبة في كفارة الظهار وقيدها في كفارة القتل فقال قوم ان المطلق يجب تقييده لفظا لا بدليل وقال قوم يقيد بالدليل والقياس وقال اخرون لا يصح تقييده بالقياس من حيث يتضمن الزيادة والزيادة في النص نسخ والدليل على ان المطلق لا يقيد

بتقييد غيره

تقييد غيره ان كل كلام له حكم نفسه ولا يجوز ان يتعدى اليه حكم غيره ولو جاز تقييد المطلق لاجل تقييد غيره لوجب ان يخص العام لاجل تخصيص غيره وشرط المطلق على هذا الوجه وهذا يبطل الشبهة في الكلام واحتجاجهم بان القران كالكلمة الواحدة يبطل بالاستثناء والتخصيص وقولهم الشهادة لما اطلقت في موضع وقيدت في اخر حكمنا بتقييدها في كل موضع يبطل بان العدالة معتبرة في كل موضع وانما اشترطت لدليل هو غير تقييدها في بعض المواضع فاما من يجعل القياس دليلا وطريقا الى اثبات الاحكام فليس له ان يمتنع من تقييد الرقبة بدليل القياس ان اقتضى ذلك وان كان زيادة وليس في الحقيقة زيادة لان تقييد الرقبة بالايمان يقتضي ان المجزي اقل مما كان يجزي وهذا في المعنى تخصيص سمي زيادة ولا يعتبر بزيادة اللفظ لان كل تخصيص بدليل شرعي لا بد من كونه زيادة في اللفظ

فصل في ذكر مخصصات العموم المنفصلة الموجبة للعلم اعلم ان تخصيص العموم بكل دليل اوجب العلم من عقل وكتاب وسنة مقطوع عليها واجماع لا شبهة فيه ولا خلاف من محقق في مسئلة لان الدليل القاطع اذا دل على صحة حكم العام ولم يجز تناقض الادلة فلا بد من سلامة الدليلين ولا سبيل الا تخصيص ظاهر العموم فان قيل لم كنتم بان تخصوا العموم بدليل العقل اولى من تخصيص دليل العقل بالعموم قلنا دليل العقل لا يدخله الاحتمال والحقيقة والمجاز والعموم يصح فيه كل ذلك فلهذا خصصنا العموم بالعقل فان قيل دليل العقل يجب تقدمه على العموم فكيف يخص به ولو جاز تخصيصه به لجاز نسخه قلنا دليل العقل ليس بمخصص على الحقيقة وانما هو دال على المخصص والمؤثر في الحقيقة هو قصد المخاطب والدليل يجوز تقدمه على المدلول لانه ليس بمؤثر على ان دليل العقل كما يتقدم فهو مصاحب فلو كان مؤثرا لكان مصاحبا واما النسخ بدليل العقل فغير ممتنع في المعنى لان سقوط فرض القيام في الصلوة بالزمانة كسقوطه بالنهي فمعنى النسخ حاصل وان لم يطلق الاسم فاما تخصيص الكتاب بالكتاب فلا شبهة في جوازه ومن خالف في ذلك من اهل الظاهر وسمى التخصيص بيانا انما هو مخالف في العبارة واما تخصيصه بالسنة فلا خلاف فيه وقد وقع كثير منه لانه تعالى قال يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فخصص عموم هذا اللفظ قوله عم لا يرث القاتل ولا يتوارث اهل ملتين وجملة القول في هذا الباب ان كل شيء هو حجة في نفسه لا بد من تخصيص العموم به وانما الخلاف في عبارة او في وقوع ذلك ولا حاجة بنا الى ذكر الوقوع في هذا

الموضع وأما تخصيصه بالإجماع فصحيح لأن الإجماع عندنا لا يكون إلا حجة لما سنذكره في باب الإجماع
بمشية الله تعالى والخلاف بيننا وبين أصحاب الإجماع إنما هو في التعليل والدليل

فصل في التخصيص بأخبار الآحاد

اختلف القائلون في الشريعة بأخبار الآحاد في تخصيص عموم الكتاب
بها فمنهم من أبى أن يخص بها على كل حال ومنهم من جوز تخصيصه بأخبار الآحاد إذا دخله التخصيص
بغيرها ومنهم من راعى سلامة اللفظ وكونها حقيقة ولم يوجب التخصيص بخبر الواحد مع سلامة الحقيقة
وأجازه إذا لم يكن سالما وإنما يسلم الحقيقة عنده إذا كان تخصيصه بكلام متصل به ومنهم من يجيز تخصيص
العموم بأخبار الآحاد على كل حال بغير شرط والذي نذهب إليه أن أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم
بها على كل حال وقد كان جائزا أن يتعبد الله تعالى بذلك فيكون واجبا غير أنه ما تعبدنا به والذي يدل
على صحة ما ذهبنا إليه أن الناس بين قائلين ذاهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة ونافٍ لذلك
وكل من نفى وجوب العمل بها في الشريعة نفى التخصيص بها وليس في الأمة من جمع بين نفي العمل بها في غير التخصيص
وبين القول بجواز التخصيص والقول بذلك يدفعه الإجماع وسندل عليه بمشية الله إذا انتهينا إلى
الكلام في الأخبار على أن الله تعالى ما تعبدنا بالعمل بأخبار الآحاد في الشريعة فبطل التخصيص بها لما ذكرناه
ولا شبهة في أن تخصيص العموم بأخبار الآحاد فرع على القول بالعمل بأخبار الآحاد على أنا لو سلمنا أن
العمل بها لا يوجب التخصيص لأنه قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها
لأن إثبات العبادة بالعمل بها في موضع لا يقتضي تجاوزه إلى غيره ألا ترى أنهم لم يثبتوا بها وإن عملوا بها
في غير النسخ فلذلك لا يجوز ثبوت العمل بها في غير التخصيص وإن لم يثبت التخصيص لاختلاف الموضعين لأن
خبر الواحد ليس بحجة من جهة العقل وإنما كان حجة عند من ذهب إلى ذلك بالشرع فيقف على موضع الاختصاص
في ذلك واعلم أن شبهة من خالف التعبد بالعمل بخبر الواحد في تخصيص أو غيره التي عليها المدار ومنها يتفرع
جميع الشبه أن العموم طريقه العلم فلا يجوز أن يخص بما طريقه إثباته غالب الظن والذي يبطل أصل
الشبهة أن التعبد إذا ورد بقبول خبر الواحد في تخصيص أو غيره فطريق هذه العبادة العلم دون الظن
وإنما خصصنا معلوما بمعلوم وأدلة العقل شاهدة بذلك وسنشبع هذا في الكلام على نفي جواز التعبد
بخبر الواحد عقلا عند الانتهاء إليه بعون الله وبعد فلا خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع إلى العادة

للآحاد

الآحاد في الاسم العام فما الذي يمنع من الرجوع إليها في الحكم المعلق بالاسم ألا ترى أنا نعتد بالآحاد في
ثبت الأسماء بالرجوع إلى أهل اللغة فما الذي يمنع من الرجوع إلى الآحاد في تخصيص الأحكام وأما
من جوز التخصيص بأخبار الآحاد بشرط دخول التخصيص قبله أو بشرط فقد سلامة الحقيقة
فشبهته في ذلك أن بالتخصيص يصير اللفظ مجازا وقد بينا أن الأمر بخلاف ذلك

فصل في تخصيص العموم بالقياس

اعلم أن هذا الفصل نظير الذي تقدم والخلاف في تخصيص العموم بالقياس
إنما هو فرع من فروع القائلين بأن العبادة قد وردت بالقياس في الشريعة ومن دفع جواز القياس
في شيء من الشريعة لا يشتغل بهذا الفرع وإذا أوضحنا أن العبادة لم ترد بالقياس في حكم من الأحكام الشرعية
بطل القول بأنه يخصص بالإجماع على ما قلناه في أخبار الآحاد وقد اختلف مثبتو القياس في هذه
المسألة فذهب أبو علي الجبائي وجماعة من الفقهاء إلى أنه لا يخص العموم به وهو قول أبي هاشم
الأول ومنهم من قال يخص بالقياس الجلي دون القياس الخفي وهو مذهب كثير من أصحاب الشافعي
ومنهم من قال يخص به إذا دخله التخصيص ومنهم من جوز تخصيصه بالقياس على كل حال وهو مذهب
أكثر الفقهاء ومذهب أبي هاشم الأخير وقد ذكرنا طريقنا في نفي التخصيص بأخبار الآحاد وهي الطريقة بعينها
في نفي التخصيص بالقياس ويمكن إذا سلمنا أن العبادة قد وردت به في غير التخصيص أن نسلك مثل
الطريقة التي سلكناها في نفي تخصيصه بأخبار الآحاد فنقول قد علم أن القياس ليس بحجة في نفسه
لدليل العقل وإنما ثبت كونه حجة بالسمع فمن أين إذا كان في غير التخصيص حجة أنه كذلك في التخصيص
فأما دعواهم أن الأمة إنما حجبت الأم بالأختين فما زاد بالقياس وذلك بالغ من التخصيص وأن العبد
كالأمة في تنصيف الحد قياسا فلسنا نسلم ذلك ولا دليل على صحته وإنما المعول في ذلك على إجماع
الأمة دون القياس ومن منع من القياس من حيث أوجب الظن والعموم طريقه العلم فقد بينا الكلام
عليه في جواز التخصيص بأخبار الآحاد وقلنا دليل العبادة بالقياس يقتضي العلم فخصصنا معلوما
إلا بمعلوم ولا اعتبار بطريق هذا العلم كان ظنا أو غيره ومن أقوى ما احتج به من نفى تخصيص العموم
بالقياس أنه لا خلاف بين مثبتيه في أن الشرط في استعماله الرجوع إليه وسلامته من أن يكون الظواهر
دافعة له وهذا الشرط يمنع من تخصيص الكتاب أو السنة المعلومة المقطوع عليها به وحديث معاذ

من خالف في ذلك فقد حجّ وهذه الطريقة بأن يقول إذا استعملت خصصنا العموم بالقياس فقد استعملنا
فيما لا نص فيه بخلافه وإنما يدفع النص بالقياس إذا كان المراد بذلك النص معلوماً فأما تناول اللفظ
فإنه لا يكون دائماً فإن أوردتم الأول فهو تم ولا يمنع من التخصيص بالقياس وإن أوردتم الثاني فغير تم
وهو موضع الخلاف وهذا ليس بصحيح لأن مراد الله تعالى إنما يعلم بخطابه فإذا كان ظاهر خطابه
يتناول القياس فقد زال الشرط في صحة القياس فكيف السبيل إلى العلم بمراده إلا من جهة خطابه
وبعد فمعلوم بغير شبهة أن للقياس في تخصيص العموم شرطاً ليس هو للدليل العقلي ولا للسنة
المقطوع بها وقد بينا أنا نخص ظاهر الكتاب ونخص عمومه بدليل العقل والسنة المعلومة والإجماع
ويجب مع هبوط درجة القياس عنها أن لا نمنع بظاهر العموم وأن يكتفي في الدفع له تناول ظاهر الكتاب
بخلاف موجبه حتى يكون القياس بخلاف الأدلة القاطعة وليس يمكن أن يدعوا أن القرآن بيّن
القياس ويميز من الأدلة القاطعة أن القياس لا يستعمل مع العلم بأن مراد الله تعالى بخطابه خلافه
قلنا ولا شيء من الأدلة يستعمل مع ذلك فإذا قيل ما عدا القياس من الأدلة يمنع من أن يعلم به من مراد الله
مع خلافها لأن ذلك يقتضي تعارض الأدلة وتناقضها وهذا جائز في القياس قلنا هذا صحيح غير
أنه موقوف بين القياس وغيره في غير الموضع الذي حققناه لأن الاتفاق إنما حصل في أن شرط التخصيص
بالقياس يخالف شرط التخصيص بغيره فأما ما لم يكن الأمر على ما ذكرناه من أن ظاهر تناول لفظ العموم يمنع من
القياس ولا يمنع من سائر الأدلة فلا فرق بين الكل ويجب التساوي وهو معلوم خلافه **فصل**

في تخصيص العموم بأقوال الصحابة اعلم أنه لا خلاف في أن كل ما هو حجة في نفسه يصح تخصيص العموم
به وإجماع الصحابة حجة يجب التخصيص به ونحن وإن كنا نخالفهم في تعليل كون ذلك حجة أو في دليله
فالحكم لا خلاف فيه بيننا فأما قول بعضهم ففي الناس من ذهب إلى أنه إذا ظهر وانتشر ولم يقع فيه (كخطابه)
خلاف جرى مجرى الإجماع فيخص بذلك كما يخص بالإجماع ومنهم من يقول أمثال ذلك من الخلاف لا
يدل على الوفاق فلا يجعله إجماعاً ولا يخص به وتحقيق ذلك باب فيما بعد إن شاء الله تعالى وأما نحن
فإنا نذهب إلى أن في الصحابة من قوله بانفراده حجة وهو أمير المؤمنين عليه السلام لقيام الدليل على عصمته
وقد دللنا على ذلك في كتب الإمامة وليس هذا موضع ذكره وقوله عليه السلام منفرداً يخص به العموم لا محالة **فصل**

فيما

فيما ألحق بالعموم وهو خارج منه اعلم أن العموم من أحكام الألفاظ فما ليس بلفظ لا يصح ادعاء العموم
فيه وإذا كان الفعل غير متعدّ في نفسه ولا يتعلق بسواه فكيف يصح ادعاء العموم فيه والعموم كيفية في
التعلق والكيفية في التعلق فرع على حصول التعلق وهذه الجملة تغني عن تفريع هذا الباب وتشعيب
الكلام على تفصيل المسائل لكنا نذكر طرفاً من ذلك ننتفع به إذا روي عنه أنه قضى بالشاهد و (وقائع الأحوال)
اليمين فليس بواجب أن يكون منه في ذلك قول فيحمل على عمومه لأن الحكم لا يفتقر إلى قول عام في هذا
الباب وفعله ثم لا يخلو من وجهين إما أن يكون بالوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو أن يأخذ ثم من
يد رجل ملكاً من غيره أن يعلم على أي جهة أخذه بعينها فيكون ذلك مجملاً أو أن يعلم الوجه مثل أن يقضي بالشاهد
واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديها ولا تخطيها ولولا أن الدليل قد دل على تساوي كل المدّعين
والمدعى عليهم في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم إلى غير موضعه وكذلك لا يجوز أن يحتج فيمن أفطر
في شهر رمضان بأي وجه كان يفطر فعليه الكفارة بما روي أن رجلاً أفطر في شهر رمضان فأمره
بالكفارة لأن ذلك كما قلناه قضية في عين لا يجب عمومها فإن قيل فما قولكم في جوابه عن سؤال
سائل له هل يكون عاماً أو خاصاً قلنا إذا سئل عن حكم المفطر فلا يخلو جوابه من ثلاثة أقسام إما (عموم ترك الاستفصال)
أن يكون عام اللفظ نحو أن يقول كل مفطر فعليه الكفارة والقسم الثاني أن يكون الجواب في المعنى
عاماً نحو أن يسأله رجل أفطر فيدع الاستكشاف عما به أفطر ويقول له عليك الكفارة فكأنه قال
من أفطر فعليه الكفارة والقسم الثالث أن يكون السؤال خاصاً والجواب مثله فيحمل على الفعل وعلى
هذا لا يصح أن يحتج في الجمع بين الصلاتين بما روي عنه أنه جمع بين الصلاتين في السفر لأن ذلك
ليس بعام وإنما يدل على أنه جمع وليس يتناول موضع الخلاف فأما الرواية الواردة بأنه كان يجمع
بين الصلاتين في السفر وأن هذا اللفظ يقتضي التكرار فيدخل موضع الخلاف فيه فغير صحيح لأنه وإن
اقتضى التكرار بالعرف فلا يدل على أن التكرار جمع قد دخل فيه موضع الخلاف بعينه وإنما يدل على
تكرار الجمع ويجوز أن يكون جمع مخصوص لا خلاف فيه مثل الجمع بين الصلاتين بعرفة وغيرها وفي الناس
من فرق بين أن يروي عنه أنه قضى بكذا وبين أن يروي أنه قضى بأن كذا فيه كذا وادعى أن الأول
يفيد الفعل والثاني يقتضي القول وفي الناس من سوّى بين الأمرين والأقرب الفرق فإن المعاد في

في الشافي نقتضي ان يكون ذلك قولا الا انه منا بين انه يفيد العموم والراوي ليس يحكي لفظ النبي صلى الله عليه بعينه
وانما يحكي معناه والحجة هو لفظ النبي صلى الله عليه لا اللفظ الحاكي واما تعليله صلى الله عليه الحكم في عين كقوله في الهرة
انها من الطوافين عليكم والطوافات فهذا التعليل انما يصح ان يتعدى موضعه بان يتعبد الله بالقياس
فاما قبل التعبد به فالصحيح ما ذكرناه ويوافق على هذا الموضع المحصلون من اصحاب القياس وسلم
الزعيم غارم لان فيه معنى التعليل والاشارة اليه فاما ما روي انه عم سهى فسجد فهو محتمل للتعليل
كانه قال سجد لاجل سهوه ويحتمل ان يكون ذلك خبرا محضا عن ان السجود عقيب السهو لا من حيث كان
خبرا ان الراوي يحتمل ايضا ان يكون المراد به انه سجد ساهيا فالظاهر لا يعلم ان السجود بسببه السهو وانما يعلم
ذلك بالتعليل **فصل في تمييز ما يصح دخول التخصيص فيه مما لا يصح فيه ذلك** اعلم ان
التخصيص انما يصح دخوله على ما هو في الحقيقة مما هو عموم على جهة الحقيقة فاما ما ليس بعام حقيقة من
حيث كان لفظه لا يتناول اشياء كثيرة فالتخصيص لا يصح فيه وهذا القسم على ضربين احدهما ما هو حيث
لا يتناول اللفظ ومعناه يتناول اعيانا فمعنى التخصيص يصح فيه كما ان معنى العموم ثابت فيه والقسم الاخر
يتناول اشياء كثيرة لا بلفظه ولا بدليله لكن من جهة القياس فمن اجاز تخصيص العلة الشرعية
اجازه ومن منع تخصيص العلة منعه **فصل في تخصيص الاجماع** اعلم ان الاجماع اذا كان على
قول عام نظرنا فان علمنا قصدهم فيه باضطرار لم يدخله التخصيص وان لم يعلم قصدهم به شاع تخصيصه
وهكذا في عموم كلامه صلى الله عليه ان التخصيص انما يسوغ فيه اذا لم يعلم قصده وهذا الشرط مفقود في خطابه تعالى
فلا وجه لذكره فيه فاما اذا كان اجماعهم على فعل او رضى بفعل فلا تخصيص فيه على الحقيقة وانما يصح
دخول معنى التخصيص فيه متى علم بالدليل ان حكم غيره فيه كحكمه **فصل في الغاية التي ينتهي تخصيص
العموم اليها** اعلم انه لا غاية الا ويجوز ان يبلغ تخصيص ما ظاهره العموم اليها غير ان الفاظ الجمع
كالمشركين والرجال متى بلغ التخصيص فيها الى اقل من ثلثة كان اللفظ مجازا وليس كذلك لفظة من فيما
يعقل وما فيما لا يعقل لان التخصيص اذا بلغ فيهما الى الواحد لم يخرج الكلام من كونه
حقيقة وقد حكي عن ابي بكر القفال الخلاف في ذلك وانه كان يذهب الى ان لفظة من يجوز ان يبلغ
التخصيص فيها الى الواحد ولا يجوز في الفاظ الجموع ان ينتهي التخصيص الى الواحد وهذا انه يجوز ان يبلغ

مفهوم العلة الموقف

واذا كان

واذا كان البلوغ عنده في من الى الواحد يجعل اللفظ مجازا فالا جاز في الفاظ الجمع مثل ذلك واذا كان
ايضا التخصيص في الفاظ الجمع الى ان ينتهي الى الثلثة يجعل القول مجازا عنده لانه يقتضي الاستغراق على
مذهبه فاي تخصيص عرض فيه اقتضى كونه مجازا فاي فرق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلثة وبين
ما زاد عليه **فصل في ان الاستثناء والشرط اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت العموم لا يجب
الحكم بان ذلك هو المراد بالعموم** اعلم ان من المتكلمين في اصول الفقه من ذهب الى ان الشرط اذا تعقب
عموما وكان الشرط يتعلق ببعض ذلك العموم فانه يجب ان يحمل العموم على ان المراد به بعض ما تناوله اللفظ
بل يحمل على ظاهر عمومه وضربوا لذلك مثلا من قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى قوله تعالى
وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح ومعلوم ان العفو لا يصح من كل مطلقة وانما يصح من البالغات الكاملات وهن
بعض من تقدم ذكره ومع هذا القول الاول على عمومه وذكروا مثالا اخر وهو قوله تعالى يا ايها النبي
اذا طلقتم النساء فانه عام في جميع المطلقات وان بعقبه ما يقتضي الاختصاص من قوله تعالى فاذا بلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف وذلك لا يتاتى الا في الرجعية والذي نقول في هذا
الباب ان الشرط الخاص اذا تعقب عموما فجائز ان يتعلق ببعض ما تناوله العموم ويكون اللفظ الاول على
عمومه وجائز ان يكون المخاطب بالعموم انما اراد به بعض ما تناوله اللفظ وهو الذي يتعلق الشرط به
الاحتمال الامرين لا يتميز بدليل يعلم ايهما وقع والذي يبين ما ذكرناه ان القائل اذا قال اضرب الرجال
الا من اعتدى عليك من الرجال وان شئت اضرب الرجال ان لم يعتدوا اضربك بما لهم حتى يكون لهذا ثبت
بحروف الشرط وان كان المثال الاول فيه معنى الشرط وهذا شرط خاص لا يليق بجميع الرجال لان لفظ الرجال
يدخل فيه الحر والعبد والعبد لا يملك فالشرط الذي يعقب الكلام مخصوص لا يتعلق الا بالاحرار ولا يجب
ان يقطع على ان المخاطب به اراد بقوله الرجال الاحرار والعبيد وان خص الشرط الاحرار كما لا يجب ان
يقطع على انه اراد باللفظ الاول الاحرار دون العبيد بل في الشرع وقف على الدلالة ومع فقدها لا يجب
القطع على احد الامرين يوضح ما ذكرناه ان في كل واحد من الامرين مجازا من وجه ولا يمكن اللفظ الا به انا ان
حملنا لفظة الرجال على الاحرار دون غيرهم كانت مجازا واذا حملناها على العموم وحملنا الشرط على بعض ما دخل

نحوها كان ذلك ايضا مجازا او عدولا عن الظاهر وصار قوله تقدير الكلام الا ان يعفو بعضهم ممن له
من يلي والظاهر يقتضي ان المقتدي هو المامور بان يعفو بيده والكلام في الاية يجري على ذلك لان قوله تعالى
وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون سوى حملنا
الشرط على بعض المطلقات صار تقدير الكلام الا ان يعفو بعضهن وظاهر الكلام يقتضي ان العفو يقع
من جميع المطلقات فبان ان القول يحتمل الامرين وما في كل واحد منهما الا خروج عن المجاز والعدول عن
الظاهر فان قيل فان الامة كلها اتفقت على ان كل مطلقة طلقت قبل الدخول بها فان لها نصف المهر من هذه
الاية فهي عامة في المطلقات وان اختص الشرط قلنا ان كانت الامة قد اجمعت على ذلك فاجماعها دليل ثابت
بعد احد المحتملين وقد قلنا ان الخطاب يحتمل الامرين معا على ان الامة انما اجمعت في كل مطلقة طلقت
قبل الدخول بان لها نصف المهر واجماعها على هذا الحكم حجة وان لم يكن مستفادا من عموم الاية فوق ابن
دعوتهم في عموم هذا الحكم الى عموم لفظ الاية فاما المثال الثاني من قوله تعالى اذا طلقتم النساء انه
عام في المطلقات كلهن وان اختص بالشرط الذي هو قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او سرحوهن بمعروف فانه لا يليق الا بالرجعية فالكلام في هذه الاية كالكلام في التي قبلها فلا معنى
لاعادته وقد ذهب من اصحابنا ايضا الى ان الجملتين اذا عطفت احدهما على الاخرى بخصوص احدهما
لا يقتضي خصوص الاخرى مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن فالجملة الثانية خاصة لانها لا يليق الا بالرجعية والاولى عامة في كل مطلقة
والشبهة في ذلك ان كل جملة لها حكم نفسها ولا يتعدى اليها التخصيص من غيرها والصحيح ان يجرى
الكلام في هذه الاية مجرى ما تقدم ونقول ان قوله تعالى والمطلقات يتربصن يحتمل ان يريد به البعض
ليطابق الجملة الثانية ويحتمل ان يريد به العموم ويكون تقدير الكلام وبعولة بعضهن احق بردهن لان
فكلا الامرين مجاز من المجاز والعدول عن الظاهر فلا بد من دليل يقتضي القطع على احد الامرين وانما
كان يتوجه حمل الاولى على عمومه لو لم يكن في الثاني تجوز وعدول عن الظاهر فلا بد من دليل يقتضي
القطع على احد الامرين وانما يكون لكل جملة حكم نفسها اذا لم يتعلق كل واحدة بالاخرى هذا التعلق
مثل ان يقول القائل اضرب القوم واكرم العلماء فاما اذا قال بعد ذكر المطلقات وبعولتهن فالظ

يقتضي

يقتضي ان الكناية عائدة الى الكل من تقدم ذكره والصفة كالشرط في هذا الباب فان القائل اذا قال اضرب الرجال
السودان فهذه صفة يعود الى جميع الرجال فلا يجوز ان يحمل حصول الصفة على انها لبعض الرجال للفرق بين
وان لفظ الرجال على عمومه لانه لا فرق بين ان يقول اضرب الرجال السودان وبين ان يقول اضرب سودان
الرجال فمتى حمل هذه اللفظة على ان المراد بها اضرب الرجال الذين السودان بعضهم وحمل لفظ الرجال
عاما فقد ذلك جاري مجرى ان يحمل قوله تعالى الا ان يعفون على ان المراد به الا ان يعفو بعضهن في انه
عدول عن الظاهر وان كان في الصفة ابعد والحق فاما الاستثناء فتعلقه ببعض ما تناوله العموم صحيح
جائز لا يقتضي تخصيص العموم والقضاء بانه ما اريد به الا الجنس الذي تناوله الاستثناء بعضه لان
القائل اذا قال اضرب الرجال الا من لا يأتي الاسود فلفظ الرجال عام في البيضان والسودان وان كان الاستثناء
خاصا وانما الاشكال هو في الشرط والصفة وقد قلنا ما عندنا في ذلك وبسطناه **فصل في**
تخصيص قول النبي بفعله اعلم ان فعله عم للشئ يدل على انه مباح لا محرم منه فاذا علمنا بالدليل
ان حاله كحالنا في الشرائع علمنا ايضا انه مباح لنا فان كان قد سبق منه عم قول عام في تحريم ذلك
الفعل على العموم فلا بد من الحكم بتخصيصه وانما وقع الشبهة في هذه المسئلة الخلاف في هل حكمنا
في الشرائع كحكمه وهل الاصل ذلك او غيره **فصل في تخصيص العموم بالعادات** اعلم ان العموم لا
يجوز تخصيصه بان يعتاد الناس ان يفعلوا خلافه لان افعالهم يجب ان يكون تابعة لخطاب الله
تعالى وخطاب رسوله عم فكيف يجعل التابع متبوعا وان كانت هذه العادة اثرت في حكم اللفظ
وفائدته وجب ان يخص العموم بها لان المعتاد فله تاثير في فوايد الالفاظ فلا يمتنع تخصيص العموم
بما يجري هذا المجرى **فصل في ان العموم اذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه**
اعلم ان المراد بقولنا سبب في الكلام الداعي الى الخطاب به والباعث عليه وليس المراد بهذه اللفظة
ههنا الاسباب المولدة للافعال والحكيم لا يجوز ان يبتدي بخطابه الا وله داع اليه فلا بد في خطابه
من ان يكون مقصورا على السبب وغير منفصل عنه ولا فاضل عليها فقسمنا تقسيما على هذه الجملة فنقول انه
لا يخلو منها انه اذا سأل السائل عن حكم حادثة فاجاب بقول عام انا نقصره على ذلك السؤال لانه لو
لم يخاطبه بسؤال السائل وغيره فقد اضاف الى بيان حكم ما سئل عنه بيان حكم غيره الا لسبب اخر وداع هو

عن سؤال السائل لانه لو لم يكن كذلك لاجاب بما يكون وفقا للسؤال من غير ان يكون فاضلا عليه وليس
يجب ان يكون الخطاب مقصورا على الاسباب التي تظهر لنا بل يكون مقصورا على الاسباب الظاهرة
لنا والخافية عنا فهذا التلخيص يزيل الشبهة في المسالة ويعود الى الكلام المالوف في هذه المسالة
فنقول قد اختلفوا فيها فقال قوم يجب حمل الكلام على سببه دون ظاهره وقال الاخرون يجب حمله على
ظاهره اذا امكن ذلك وكلامه عم ينقسم الى مطابق للسبب غير فاضل عنه والى ما يكون اعم منه والاول
لا خلاف فيه والثاني ينقسم قسمين احدهما ان يكون اعم منه في الحكم المسؤول عنه نحو قوله عم وقد سئل
عمن ابتاع عبدا واستغله ثم وجد فيه عيبا الخراج بالضمان والقسم الاخر ان يكون اعم منه في غير
ذلك الحكم المسؤول عنه نحو قوله تعالى وقد سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فاجاب
عم بما يقتضي تطهيره وازالة النجاسة به وغير ذلك وفي جوابه ما ان لم يتعلق بالسبب لم يكن مفيدا ولا
مستقلا بنفسه نحو ما روي عنه عم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عم اينقص اذا جف فقيل نعم
فقال عم فلا اذا والذي يدل على صحة ما ذكرناه من حمل الكلام على ظاهره ان كلامه عم هو الدلالة
على الاحكام فيجب ان يعتبر صفته في عموم او خصوص كما يعتبر صفته في غيره دليل اخر ويدل ايضا على ذلك
ان العموم لو انفرد عن السبب لحمل على عمومه بلا خلاف فيجب مثل ذلك اذا خرج على سبب لان السبب
لا يخرجه من صفته التي من جهتها كان دليلا ولانه لا تنافي بين حدوث السبب وبين عموم اللفظ
يقوي ما ذكرناه ان اية اللعان نزلت في هلال بن امية العجلاني وحملت الامة على كل رام زوجته
وكذلك اية الظهار وردت في خولة بنت خويلد وحمل هذا الحكم على كل من ظاهر من امراته دليل اخر
ومما يدل ايضا على ذلك انه لا فرق بين قصر الخطاب مع عمومه على السبب وبين قصره على العين التي
تعلق السبب بها حتى لا يدخل في الخطاب الا تلك العين دون غيرها ولوجب ايضا اذا كان الحادث
تعلق بمكان مخصوص او وقت مخصوص الا يتعداهما الحكم وفي فساد ذلك دلالة على وجوب اعتبار
اللفظ دون السبب وانما كونه فائدة دليل اخر ومما يدل ايضا على ذلك ان السائل لا يعرف ما الذي
يجاب به ولهذا جاز ان يدخل تحت السؤال النفي والاثبات على سواء وكيف يجوز ان يقول الجواب
الذي لا يقصد الا عن معرفة ولا يجوز ان يتضمن نفيا واثباتا على السؤال مع اختلاف حكمهما دليل اخر

وايضا

وايضا فان فائدة نقل السبب على البيان فاذا كان شاهدا بما يدعو الى البيان لا يوجب تغيير حال الخطاب
في اعتبار عمومه وصفته فكذلك السبب **فصل في تخصيص العموم بمذهب الراوي**
اعلم ان هذه المسالة كالفرع على قبول اخبار الاحاد والعمل بها وسنذكر ما عندنا في ذلك اذا انتهينا
الى الكلام في الاخبار بمشيئة الله وعونه واذا فرضنا العمل بما يرويه الواحد لم يجب ان نخص عموم ما
يرويه لمخالفته له لان غاية حسن الظن بالراوي انه ما عدل عن العموم فيما رواه لهوى ولا لتقليد ا
لكن لوجه من الوجوه وذلك الوجه يحتمل ان يكون لانه علم قصده عم ويحتمل ايضا انه عمل على رواية
غيره او لوجه من الاستدلال او القياس فاما ان يكون مخطئا فيه او مصيبا فكيف يجوز ان نعدل عن
ظاهر العموم والعمل به لاجل امر يحتمل الحق والباطل والصحيح والفاسد والاشبه ان يكون الراوي لو عمل
بخلاف ما رواه لعلمه بقصده عم لانه لو كان الامر على ذلك لوجب ان يبين الراوي هذه الحال فيذكرها
ازالة للتهمة عن نفسه فاذا لم يذكرها فالاولى انها ما كانت ولهذا نقول ان الراوي اذا ذهب فيما رواه
الى انه منسوخ لا يجب القول بنسخه على سبيل حسن الظن به واي فرق بين تقليده في التخصيص
وتقليده في النسخ وهذا المذهب اضعف من ان يحتاج الى الاكثار فيه **فصل في ان الاخبار**
كالاوامر في جواز دخول التخصيص اعلم ان الاخبار كالاوامر في جواز دخول التخصيص فيها بل هو فيها
اظهر واذا كان معنى التخصيص هو ان يريد المخاطب بعض ما تناوله اللفظ فهذا المعنى قائم في الاخبار اظهر
من قيامه في الامر وغيرها والكلام بين اهل الوعيد واهل الارجاء في ايات الوعيد انما هو في تخصيص هذه
الايات ومن امتنع من ذلك فلعله انما امتنع لاعتلال من يابى ذلك بان النسخ لما لم يدخل في الاخبار لم يكن
التخصيص يدخلها وسنذكره عند الكلام في الاخبار بعون الله ولو عكس عاكس هذا القول فذهب الى
ان التخصيص انما يدخل الخبر دون الامر لما امكن دفعه الا بمثل ما يدفع من ابى تخصيص الاخبار **فصل**
في ان ذكر بعض الجملة لا يخصص به العموم اعلم ان التخصيص انما يكون بطريقة التنافي ولا تنافي
بين الجملة الخاصة اذا عطفت على العامة فكيف يخصص بها واي شبهة تدخل على متامل في ان قول القائل
اعط الرجال العرب زيدا لا يقتضي ان زيدا لا يكون داخلا في الجملة الاولى وانما افرده تفخيما او تاكيدا على
ما يصنع بمن تراه وانما ذهب بعض الشافعية الى هذا على دليل الخطاب وهو يبطل لما سياتي بمشيئة الله تعالى

فصل في بناء العام على الخاص اختلف الناس في العام والخاص إذا وردا وبينهما تناف
وكان الخاص منهما ينفي الحكم عن بعض ما يتناوله العام فذهب الشافعي وأصحابه وأهل الظاهر وبعض أصحاب
أبي حنيفة إلى أن العام يبنى على الخاص وقال الآخرون مع عدم التاريخ يجب أن يرجع في الأخذ بأحدهما
إلى دليل ويجريان مجرى عامين تعارضا وهو مذهب عيسى بن أبان وأبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله
البصري والذي يجب تحقيقه في هذه المسألة أن الخلاف فيها متفق على فقد التاريخ وارتفاع العلم
بتقدم أحدهما أو تأخره وهذا الشرط لا يليق بعموم الكتاب فإن تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط
محصور لا اختلاف فيه وإنما يصح تقديره في أخبار الآحاد لأنها هي التي يتعارض فيها هذا التعارض ومن
لا يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد قد سقطت عنه كلفة هذه المسألة فإن تكلم فيها فعلى سبيل الفرض
والتقدير الذي [illegible] إذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع إلى ما يدل عليه الدليل
من العمل بأحدهما ولا حاجة بنا إلى تفصيل ما يجوز أن يدل على ذلك من الأدلة من إجماع أو غيره لأن
الغرض أنه لا يجب البناء على مذهب من أوجبه بل الرجوع إلى الأدلة والذي يدل على صحة ما اخترناه
أن بناء العام على الخاص له شرط لا يمكن اعتباره وهو أن يكونا واردين معا والحال واحدة لأن تقدم
أحدهما على الآخر يقتضي عندهم النسخ فلا بد من تقدير المقارنة وإذا كان هذا الشرط غير معلوم فما هو
متوقف عليه من البناء لا يصح فإذا قيل فقد التاريخ يقتضي ورودهما معا قلنا ومن أين قلتم ذلك ونحن
مع فقد روايته بالتاريخ يجوز التقدم والتأخر كما يجوز المصاحبة وإذا قيل لو كان بينهما تقدم وتأخر
لروي قلنا ولو كان بينهما مصاحبة ومقارنة لرويت وأي فرق بينكم إذا اعتمدتم على البناء معترفين
بما لم تعلموه من المقارنة وبين من ذهب إلى أن أحدهما ناسخ لصاحبه وإن كان النسخ مفتقرا إلى علم التقدم
والتأخر فأما استشهادهم على أن الغرقى لما لم يعلم تقدم موت بعضهم على بعض ولم يكن لنا إلى ذلك
طريق حكمنا بأن موتهم وقع في حالة واحدة حتى لم يورث بعضهم من بعض فليس بصحيح لأن الدليل
لما دل على توريث بعضهم من بعض كان ذلك موجبا لإثبات وقوع الموت في حالة واحدة فاستند
ذلك إلى الدليل القاطع وليس في بناء العام على الخاص مثل ذلك لأنه لم يدل دليل على وجوب البناء
فثبت أنه لا يتم البناء إلا معه وليس لأحد أن يقول هذا يقتضي اطراح الخبرين معا قلنا لأن التوقف على

الدليل

الدليل ليس باطراح ويجري ذلك مجرى العمومين إذا تعارضا ويمكن أن يقال إن الشرع لا يخلي المكلف من
دلالة تدل على ما يجب أن يعمل به من بناء أو غيره كما يقول ذلك في العمومين المتعارضين فأما ترجيحهم البناء
بأن ذلك يقتضي العمل بالخبرين معا على وجه صحيح والعمل بالعام يقتضي اطراح الخاص جملة فإنما هو ترجيح
على من ادعى العمل بالعام فأما المتوقف فلا يلزمه هذا الكلام ولمن يقول بالعام أن يقول كما أن العامل بالعام مطرح للخاص
فالعامل بالخاص على بناء ما يحتمل من ورودهما معا والشرط إذا لم يكن معلوما فلا يجوز إثبات المشروط
ولمن قال بالنسخ أقوى من هذا الترجيح وهو أن يقول إذا عملت بالنسخ فقد استعملت جميع الخبرين من غير
اطراح لشيء منهما ومن بنى العام على الخاص فقد اطرح من العام ما لا يستعمله جملة فيقول من عمل على النسخ
أرجح من قولكم فأما قولهم إن العموم إذا جاز أن يخص بالقياس والنص أقوى منه وجب بناء العام على الخاص
فباطل لأنا لا نرى تخصيص العموم بالقياس وقد سلف الكلام في ذلك ثم الفرق بينهما أن الخاص إنما يبنى عليه
العام بشرط المصاحبة وليست معلومة وليس هذا الشرط معتبرا في القياس فصل في حكم العمومين
إذا تعارضا اعلم أن العمومين إنما يتعارضان على الحقيقة بأن يصيرا بحيث لا يمكن العمل بهما جميعا
وذلك يكون على وجهين أحدهما أن يقتضي أحدهما نفي كل ما اقتضى الآخر إثباته أو إثبات كل ما اقتضى الآخر
نفيه أو يقتضي حكما مضادا لكل ما اقتضاه الآخر ولا يكاد يوجد هذا فيما طريقه العلم من الأخبار إلا
وهناك ما يدل على العمل بأحدهما أو يكون المكلف مخيرا بين الحكمين وإنما قلنا ذلك لأن الأدلة لا تتناقض
وبمثل ذلك أفسدنا قول من ذهب إلى تكافؤ الأدلة فأما ما طريقه غالب الظن فقد يجوز مثل ذلك فيه لأنه
قد يجوز فيما هذه طريقه أن لا يكون التكليف [illegible] التكليف [illegible] ولهذا صح تعارض البينتين
وإذا كان فيما هذه حاله تاريخ معلوم فلا تعارض كما أن مع التخيير لا تعارض فأما معارضة كل واحد
من العمومين صاحبه من وجه دون وجه نحو قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم وقوله سبحانه وأن تجمعوا
بين الأختين فإن ذلك ليس بتعارض حقيقي وإنما هو تعارض في أمر مخصوص لأن العمل بهما ممكن إلا في
ذلك الأمر المخصوص وما هذه حاله لا يعد معارضا بالإطلاق بل يقيد فيقال إن أحدهما معارض الآخر في
كذا وكذا فإن قيل أليس إذا تعارضا في الوجه المخصوص اقتضى ذلك تناقض الأدلة قلنا لا يقتضي ذلك لأنه
يمكن حمل العموم فيه [illegible] على أحد الأختين أو يطلب قرينة يعلم بها أي الأمرين أولى ولو فقد ما يعلم

كالامرين كان لا يمتنع ان يكون التكليف على طريق التخيير ووجوه ترجيح تحريم الجمع على اية الاباحة ليس
هذا موضع ذكرها وقد قيل ان اية التحريم هي المتبعة شرعا وحكما ايضا فيجب ان يكون مستثناة من الاية
وايضا قد ثبت بالشرع ان جهة الحظر فيما يتعلق بالفروج اولى فيجب تقديم اية التحريم وايضا
فان اية التحريم موردها البيان للحكم واية ملك اليمين موردها على سبيل المدح فيجب تقديم تلك
على هذه واقوى من ذلك كله اجماع الامامية على تحريم الجمع بين الاختين على كل حال وقد بينا ان
اجماعهم حجة فتخصيص اية الاباحة باية التحريم اولى **باب الكلام**
في المجمل والبيان اعلم ان المجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به والمفسر ما
استقل بنفسه والمستقل بنفسه على اقسام احدها ما يدل على المراد بلفظه وثانيها ما يدل عليه
بفحواه وثالثها ما العقل يقوم به من الدال على المراد فيما يدل عليه ورابعها ما اللحن يقضي به مما يدل
مفهومه ومثال الاول قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وان الله بكل شيء
عليم ولا يظلم ربك احدا وما لا يحصى من الامثلة ومثال الثاني قوله تعالى فلا تقل لهما اف و
مثال الثالث طريقة التعليل ومثال الرابع الزجر وتعلق الحكم بالاسباب ووجوب ما لا يتم التكليف — مقدمة الواجب
الا به ومن خالف في تحريم اللفظ يجب موافقته فيما قاله انه يحمل على ما تعارف عادة العرب في
خطابها به فان القائل اذا قال لا تقل لهما اف فقد منع من كل اذية لهما وانه ابلغ من قوله لا تؤذه
فمن يخالف في ذلك اعرض عنه ومن لم يخالف وادعى ان بالتامل والقياس يعلم ذلك قيل له فمن لا يثبت — القياس الطريق الاول
القياس يجب ان لا يعرف ذلك ولو ورد التعبد بالمنع من القياس لكان يجب ان لا يكون ما ذكرناه مفهوما
ونحن نعلم بالضرورة ان قولهم فلان مؤتمن على القنطار ابلغ من قوله انه مؤتمن على كل شيء وقولهم لا
يملك نقيرا ولا قطميرا ابلغ من قولهم انه لا يملك شيئا وانما اقتضى [illegible] البلاغة والفصاحة ولهذا
يعدون متناقضا من قال لا تقل لهما اف واستخف بهما او قال فلان لا يملك نقيرا ومعه الوف الدنانير — مفهوم الملك
فاما طريقة التعليل فكثيرا ما يتفق ان يعقل من قوله انها من الطوافين عليكم والطوافات تعلق الحكم
بهذه الصفة فمن ابن يقتضيه الى كل ما كانت له هذه الصفة وذلك انما يكون بالعبادة بالقياس
فالا لم يكن متعقلا فاما الزجر فالاولى ان يكون قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء

السرقة

مقدمة الواجب — السرقة ان القطع انما كان لاجل السرقة والاغلبية العادة والمتعارف ان من وجب [illegible] فقد وجب الا
بهم الا بها فاما ما لا يستقل بنفسه ويحتاج الى بيان فهو على ضربين احدهما يحتاج الى بيان ما لم يرد به مما يقتضيه
ظاهره كونه مرادا به كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة وقد ذهب قوم الى ان ذلك كالمجمل وان ظاهره لا يدل على المراد وهذا الوجه له باب
مفرد يذكر في موضعه والخلاف فيه يشبه الله تعالى ويدخل في هذا القسم النسخ لان الدليل المتقدم اذا
علم بلفظه او بقرينة ان المراد به الامتثال في جميع الاوقات المستقبلة فلا بد من الحاجة الى بيان ما لم يرد
مما يقتضيه النسخ ويدخل في هذا القسم ضروب المجاز لان الخطاب اذا ورد ولو خلينا وظاهره لاقتضى
ما لم يرد هنا فلا بد من الحاجة الى البيان والقسم الثاني مما يحتاج الى بيان ما يحتاج اليه في معرفة ما
اريد به وهو على ضروب فمنه ما يكون كذلك لوضع اللغة ومنه ما يرجع فيه الى النقل او حصول مقدمة او صورة
او قرينة فالذي يرجع الى الوضع فهو ان يكون اللفظ وضع في اللغة محتملا لامرين احتمالا متساويا فربما احتمل امرا
من جملة امور مثل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق و
ربما احتمل شيئا من جملة اشياء معينة او شيئين كقولنا قرء وجون وشفق وقوله تعالى فقد جعلنا
لوليه سلطانا فاما ما يرجع الى النقل فكالاسماء الشرعية كقولنا صلوة وزكوة لان المراد بها في الشرع غير
ما وضعت له في اللغة فاما مثال ما يرجع الى مقدمة فهو كل عموم يعلم بامر متقدم انه لا يراد به الا البعض
ولا دليل على التعيين فما هذه حاله لا بد فيه من بيان نحو قوله تعالى واوتيت من كل شيء وما يرجع الى صورة
وقرينة فهو ان يعلم انه مشروط بشرط مجمل او استثناء مجمل كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
وتفصيل ذلك وذكر جميع امثلته فيه طول وخلاف في الامثلة لان الامر ربما اشتبه عليها فيها وفيما
ذكرناه كفاية **فصل في ذكر معاني الالفاظ التي يعتبر بها في ذلك الباب** اعلم — الصلوة والزكوة تحتاجان الى البيان
ان النص هو كل خطاب يمكن معرفة المراد به وقد ذهب قوم الى ان النص ما لا يتعرض الشبهة في المراد
به ومنهم من قال هو كل ما تناول الحكم بالاسم فهو نص ولا يجعل المجمل نصا وما قلناه في حد النص اولى لانه
لا خلاف بين الامة في ان الله تعالى قد نص على الصلوة والزكوة مع حاجتهما الى البيان ويسمون اللفظ نصا
وان كان فيه احتمال واشتباه فاما المفسر فهو الذي يمكن معرفة المراد به واما المجمل في عرف الفقهاء فهو كل

خطاب يحتاج الى بيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة الا فيما يدل على الاحكام والمتكلمون يستعملونه
فيما يكون هذا المعنى لفظ المتشابه ولا يكادون يستعملون لفظ المجمل في المتشابه واما قولنا ظاهر فالاولى
ان يكون عبارة عما امكن ان يعرف المراد به ولا معنى لاشتراط الاحتمال والنقاد يبطل ما شرطه قوم فقد
يطلق هذا الاسم مع فقد الاحتمال **فصل في حقيقة البيان** اعلم ان البيان هو الدلالة على
اختلاف احوالها والى ذلك ذهب ابو علي وابو هاشم وذهب ابو عبد الله الحسين بن علي البصري الى ان
البيان هو العلم الحادث الذي به يتبين الشيء وللفقهاء في ذلك حدود مختلفة مضطربة لا معنى للتطويل
بذكرها والمحصل هذان المذهبان والذي يدل على ان البيان هو الدلالة وقوع الاتفاق على انه
تعالى قد بين جميع الاحكام لانه تعالى نصب الادلة في حكم المظهر لها وقد يوصف الدال بانه مبين وقد
يجري هذا الوصف مع فقد حدوث العلم فكيف يقال انه عبارة عن حدوث العلم وكان يجب على هذا
القول ان يكون من لم يعلم الشيء فيما بينه الله تعالى له ولا نصب له بيان عليه ولا يشتبهون في بطلان ذلك
ولهذا يقولون قد بينت لك هذا الشيء فما تبينته فلو كان البيان هو العلم لكان هذا الكلام متناقضا
وهذا خلاف في عبارة والخلاف في العبارات ليس من المهمات **فصل في ذكر الوجوه التي
يقع بها البيان** اعلم ان بيان الاحكام الشرعية انما يكون دلالة على ما يدل بالمواضعة وما يتبع ذلك
فمثال ما يدل بالمواضعة الكلام والكتابة والذي يتبع ما يدل بالمواضعة على ضربين احدهما حصل فيه
ما يجري مجرى المواضعة وهو الاشارة والافعال والثاني لم يحصل فيه ذلك وذلك طريقة القياس
والاجتهاد عند من ذهب اليهما والنبي يصح ان يبين الاحكام بجميع الوجوه التي ذكرناها ولا يصح منه
تعالى ان يبين الا بالكلام والكتابة فان الاشارة لا تجوز عليه جل اسمه والافعال التي تكون بيانا
تقتضي مشاهدة فاعلها على بعض الوجوه وذلك لا يصح عليه تعالى وقد بين تعالى للملائكة ما كتبه في
اللوح المحفوظ حتى علموه وادوه وبين لنا بالكلام جميع الاحكام **فصل في ان تخصيص
العموم لا يمنع من التعلق بظاهره** اختلف العلماء في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
وما اشبهه فقال قوم ان الآية حين صارت مجملة تحتاج الى بيان والى ذلك ذهب عيسى بن ابان وقال
اخرون يصح مع التخصيص التعلق بظاهره وهو قول الشافعي وبعض اصحاب ابي حنيفة ومنهم من

قال متى خص باستثناء او بكلام متصل صح التعلق به واذا كان التخصيص بدليل منفصل فلا تعلق به وهو
قول ابي الحسن الكرخي وكان ابو عبد الله الحسين بن علي البصري يقول اذا كان التخصيص لا يخرج الحكم
من ان يكون متعلقا بالاسم على الحد الذي يتناوله الظاهر فانه يجري مجرى الاستثناء فانه لا يمنع من التعلق
بالظاهر ومتى كان التخصيص مانعا من ان يتعلق الحكم بالاسم بل يحتاج الى صفة او شرط حتى يتعلق الحكم
به فيجب ان يمنع ذلك من التعلق بظاهره ويقول في قوله تعالى والسارق والسارقة قد ثبت ان القطع
لا يتعلق بالاسم بل يحتاج الى الصفات وشرائط حتى يتعلق القطع بها وتلك الشرائط والصفات لا تعلم
الا بدليل فجرت الحاجة الى بيان هذه الصفات والشروط مجرى الحاجة الى بيان المراد بقوله تعالى اقيموا
الصلوة واتوا الزكوة ونقول لا شبهة في ان القطع يحتاج الى اوصاف سوى السرقة تجري في ذلك مجرى ان
يحتاج القطع الى نصاب سوى السرقة ولو كان كذلك لمنع من التعلق بالظاهر فكذلك الاوصاف وهذه
الطريقة اقوى شبهة من كل شيء اعتمد في هذا الباب والذي نقوله ان كل خطاب لو خلينا وظاهره لكنا
نفعل ما اريد منا وانما كنا نخطئ في ضم ما لم يرد منا الى ما اريد فيجب ان يكون بالمحتاج اليه في بيانه
التخصيص والاصل يمكن التعلق بظاهره وكل خطاب لو خلينا مع ظاهره لما امكن ان نفعل شيئا من الاحكام
على وجه ولا سبب فيجب ان يحتاج في اصله الى بيان ومثال الاول والسارق والسارقة لانا لو خلينا
وظاهره لقطعنا من اراد منا قطعه ومن لم يرد وكذلك قوله تعالى اقتلوا المشركين لانا لو عملنا بالظاهر
لقتلنا من اراد قتله ومن لم يرد فاحتجنا الى تمييز من لا يقتل ولا يقطع دون من يقطع او يقتل ومثال
الثاني قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم لانا لو خلينا
والظاهر لما امكنا ان نعمل شيئا مما اريد منا فاحتجنا الى بيان ما اريد منا لانا غير مستفيدين له من الظاهر
ومن اللفظ وفي الاول الامر بخلافه وجرى ذلك مجرى الاستثناء اذا دخل على العموم او غيره من الادلة
المنفصلة فانه وان جعل الكلام مجازا فالتعلق بالظاهر في الباقي صحيح ممكن وانما دخلت الشبهة في هذا
الموضع من جهة ان البيان في آية السرقة وقع فيمن يقطع لا فيمن لا يقطع وفي صفات السرقة التي يجب فيها
القطع لا في صفة ما لا يجب به القطع فاشكل ذلك على من لم يمعن النظر فظن انه مخالف للتخصيص في قوله تعالى
اقتلوا المشركين وما جرى مجراه والوجه الذي من اجله علقوا الشروط بما يجب فيه القطع دون ما لا يجب فيه

القطع هو طلب الاختصار والعدول عن التطويل وانما كان الغرض تمييز من يقطع ممن لا يقطع ولم
يمكن التمييز باستثناء الاعيان عدل عن تمييزه بالاعيان الى تمييزه بالصفات ولما كان التمييز بالصفات
فيمن لا يقطع يطول لان من لا يقطع من السراق اكثر ممن يقطع تميز بصفات من يقطع طلبا للاختصار
واذا كنا قد اتفقنا على انه لو تبين باستثناء الاعيان لصح التعلق بالظاهر فيما بقي وكذلك اذا تميز بذكر
صفات من لا يقطع حتى يقول اقطعوا السراق الا من صفته كذا وكذلك يجب ان يتعلق بظاهر ما بقي
متى تميز باستثناء من يقطع لان هذا التمييز انما قصد به لاخراج من لا يقطع وابانته وانما عدل اليه
للاختصار فان قيل ميزوا بين المجاز الذي لا يجب التعلق بظاهره وبين المجاز الذي يجب التعلق
بظاهره قلنا اما مثال المجاز الذي لا يصح التعلق بظاهر العموم معه فهو ان يقول اضرب العموم وانما
اردت بعضهم ويقول وانما اردت المجاز دون الحقيقة ومثاله قوله تعالى ان بعض الظن اثم واما
المجاز الذي لا يمنع من التعلق بالظاهر فهو ان يقول القائل اضرب العموم وينصب دليلا او يعلم من حاله
انه ما ضرب واحدا بعينا منهم فان اللفظ يصير مجازا لا محالة لكنه لا يمنع من التعلق بالظاهر فيمن عدا من
قام الدليل على تخصيصه فهذه الجملة يطلع بها على جميع ما يحتاج اليه في هذا الباب **فصل**
في ذكر ما يحتاج من الافعال الى بيان وما لا يحتاج الى ذلك اعلم ان وقوع الاجمال مجاز
الافعال في الفعل كوقوعها في القول فيجب حاجة كل واحد منهما مع الاجمال والاحتمال الى بيان فان قيل
كيف تقسمون الافعال الى ما لا يحتاج الى بيان والى ما لا يحتاج ومن مذهبكم ان الافعال لا عموم لها
فيها ولا ظاهر لها وهي بمنزلة الخطاب في هذا الباب قلنا الاصل في الافعال انه لا ظاهر لها
لكنها تعبد بالشرع لامارات تحصل فيها تجري مجرى المواضعة في القول فيسوغ ان نفسها الامر
يبين ذلك انا اذا رايناه عم فعل صلوة عقيب اقامة علمنا ان الصلوة واجبة لان الاقامة علامة
الوجوب واذا رايناه بالقبلة دون بعيد الاستثناء علم ان المقول به كان هذه الامارة واذا رايناه
تاركا للصلوة على ميت لاجل دين عليه علمنا ان مثال المجمل من الافعال فهو ما لا امارة عليه ومثاله
ان يفعل عم صلوة ينفرد بها فيجوز ان يكون واجبة عليه ويجوز ان يكون نفلا فقد بان ما قصدناه
فصل في وقوع البيان بالافعال اعلم انه لا خلاف بين الفقهاء في ان الفعل يقع به

بيان

بيان المجمل كما يقع بالقول وقد رجعوا الى افعاله عم في البيان كما رجعوا الى اقواله ومن قال الخبر انه خلاف
ذلك مخالف للاجماع ثم لا يخلو من وجوه اما ان يكون كون الفعل بيانا من حيث لا مواضعة فيه ولا
ظاهر له او من حيث لا يصح تعليقه بالقول المجمل ولا يتصل به او لم يثبت في افعاله عم انها بيان كما
ثبت في اقواله فاما الاول فان الفعل وان لم يكن فيه مواضعة فقد يعلم بوقوعه على بعض الوجوه ضرورة
او بدليل يجري ذلك مجرى المواضعة وقد علم بالعادات ان التعليم ربما يكون بالفعل اقوى منه بالقول
والوصف الا ترى ان الواصف ربما لا يفهم غرضه بوصفه فيفزع الى التفهيم بالفعل وما فزع الى
الفعل في البيان لما اشتبه بالقول الا لانه اقوى واما تعلق بالفعل المبين فيمكن ان يعلم منه ثم
على احد وجهين اما بان يعلمنا ضرورة من قصده انه مبين بفعله للخطاب المجمل فيعلم التعلق على اقوى
الوجوه او بقوله اني مبين لهذا المجمل بفعلي ثم يفعل فيكون ايضا التعلق معلوما وليس يجوز ان يرجع
في التعلق الى ما يقوله قوم من انه عم اذا قال صلوا وهذا لفظ مجمل ثم فعل عقيبه ما يمكن ان يكون بيانا
له كانه صلى ركعتين لان هذا الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلوة الركعتين غير بيان بل هما شرع
بها فكما يجوز فيهما ان يكونا بيانا فيجوز غير ذلك فالتعلق غير معلوم والمعتمد على ما ذكرناه فاما الاتصال
فغير ممتنع ان يكون بين الفعل الذي يصح به البيان وبين المجمل ما يجري مجرى الاتصال فيكون مؤثرا
فيه والعادات شاهدة بذلك فلا معنى لدفعه فاما ثبوت البيان بالفعل كثبوته بالقول فهو باجماع
الامة ولهذا رجعوا الى فعله عم في المناسك والصلوة وجعلوا ذلك بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة
ولقوله عز وجل ولله على الناس حج البيت فقول النبي صلعم صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
مما يدل ايضا على ذلك **فصل في تقديم القول في البيان على الفعل** ان القول والفعل اذا
ترادفا واجتمعا وكان كل واحد منهما يصح التبيين به كصحته بالاخر فكل واحد منهما يصح وصفه بانه بيان
وانما الاشتباه في القول متى جعلناه بيانا لم يصح ان نجعل الفعل بيانا انما ساق وما يجري مجراه من
رجح القول اعتمد على ان الشرط في كون الفعل بيانا الحاجة الى التبيين به وهذا الشرط مفقود مع وجود
القول ولان تعلق القول اوكد لانه لا يحتمل الاستثناء والشرط ومن سوى بين الامرين فانه انزلهما منزلة
قولين او دليلين تضمن كل واحد منهما من البيان مثل ما تضمنه الاخر **فصل في هل يجب ان يكون**

البيان كالمجمل في القوة وجزها او لا يجب فيه ذلك اعلم ان هذا الفصل ينقسم الى قسمين احدهما ما معنى
قولهم بيان الشيء في حكمه والثاني هل يجب ان يكون البيان كالخطاب المبين في الرتبة والقوة وليس
معنى قولنا ان بيان الشيء في حكمه ان الشيء اذا كان واجبا فبيانه واجب لان بيان الواجب والندب معا
ما يجب على الحكيم ولا يجوز ان يريد بذلك انه في قوته ورتبته وحصول العلم به وانما المراد ان الفعل
اذا كان في نفسه واجبا وتضمن البيان صفاته وتفصيل احواله فهذه التفاصيل واجبة لانها صفات
الواجب وكذلك الفعل اذا كان في نفسه ندبا فالبيان له بيان احواله واوصافه فهذه الصفة فاما الكلام
في الفصل الثاني فقد اختلف فيه فقال قوم يجب ان يكون البيان في رتبة المبين وطريقه العلم به
وقال قوم يجب في اصول صفاته وشروطه ان يكون كذلك دون التفصيل ومنهم من وقف ذلك على
الدليل وحجته ان يكون البيان بخبر الواحد والقياس والصحيح ان البيان يجب ان يكون لطريق يدل عليه
دليل وكيفية ذلك في رتبته او قوة ليست بواجبة وذلك موقوف على ما يعلمه الله تعالى من المصلحة
وليس يمتنع تجويزه او تقديره ان يثبت البيان بخبر الواحد والقياس كما جوزنا ان نخص بهما العموم المعلوم
في كتاب الله تعالى وانما الكلام في وقوع ذلك وحصوله ولا شبهة في ان العلم بالصلوة وانا بها علمنا
مروية وان لم يجب مثل ذلك في بيانها فصل في تعلق ما الحق بالمجمل وليس منه او ادخل فيه
وهو خارج عنه اعلم ان في الناس من الحق بالمجمل قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا
على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة من حيث خرج الكلام
مخرج المدح في احدى الايتين ومخرج الذم في الاخرى وهذا باطل لانه لا تنافي بين قصد الذم والمدح وبين
ما يقتضيه العموم من الحكم الشامل واذا كان الرجوع في دلالة العموم الى اللفظ فيكونه مدحا او ذما لا يمنع
اللفظ كما ان قوله تعالى والسارق والسارقة عموم وغير مجمل وان كان القصد به الزجر والتخويف من حيث
لا تنافي بين ذلك وبين عموم الحكم وكذلك الاية وفي الناس من ذهب الى ان المتعلق بلفظ الجموع غير
دخل اللغة لا مثل قول القائل اعط فلانا دراهم لا يصح وقالوا لانه يجوز ان يكون المراد به اكثر من ثلثة
وظنوا انه كالمجمل والواجب ان نعتبر قول القائل بذلك على مراده لا ان ذلك ارادوا حقيقة هذه اللفظة ليس
مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لانه يتناول لكل جمع وان قال اذا ورد من حكيم وتجرد لا انقطع

على ان المراد به ثلثة بل انقطع في الثلثة كما انقطع فيما زاد عليها فهذا غلط لان هذه اللفظة في اللغة لا
من تناول لما كان حقيقة ثلثة من غير نقصان منها وان جاز الزيادة عليها والحق قوم ما روي عن
النبي صلعم من قوله في الرقة ربع العشر بالمجمل دون العموم وقالوا انما يدل على وجوب ربع العشر في هذا
الجنس ويحتاج الى بيان في القدر الذي يؤخذ منه ذلك وجعلوا خبر الاواقي مبينا لا مخصصا
وكذلك خبر العشر والاوساق وقد رد قوم عليهم فقالوا ان قوله عم في الرقة ربع العشر يقتضي العموم والاستغراق
حتى لو خلينا ومجرده لامكنا الامتثال فكنا نوجب ربع العشر في قليله وكثيره فخبر الاواقي مخصص لا
مبين ويقوى عندنا القول الاول لانا قد بينا عند الكلام في العموم ان لفظ الجنس لا يفيد في كل
موضع الاستغراق والشمول واذا كان الامر على ذلك فقوله عم في الرقة ربع العشر انما هو اشارة الى الجنس
الذي يجب فيه هذه الزكوة وليس فيه بيان المقادير فيجب ان يكون خبر الاواقي مبينا لا مخصصا
ومما يدخل في هذا الباب قول من يقول وامسحوا برؤسكم مجمل وحمل ذلك بانه نقلوه ما عند هذا القائل
على ان الباء يقتضي الالصاق من غير ان يقتضي القدر الذي يمسح من الراس فيحتاج فيها الى بيان
وهذا يحتاج الى تامل لان في الناس من ذهب في الباء الى انها للالصاق الفعل بالمفعول ومنهم من ذهب
الى انها للتبعيض ومن قال بالاول اختلفوا فمنهم من يقول انها يقتضي الالصاق بكل العضو المذكور وهو
مذهب الحسن البصري ومالك وابي علي الجبائي ومنهم من يقول انها يقتضي الالصاق على الجملة من غير
اقتضاء لكل او بعض وعلى المذهب الاول لا اجمال في الاية لانها اذا دلت على مسح جميع الراس فقد زال
الاجمال وعلى المذهب الثاني وهو الالصاق المطلق لا بد من ضرب من الاجمال لانا لا نعلم من هذا
اللفظ ان المراد مسح الجميع او مسح بعض غير معين او بعض معين فلا بد من بيان وكذلك القول في مذهب
من قال انها يقتضي التبعيض لانه بمنزلة ان يقول امسحوا بعض رؤسكم فاذا لم يبين بعينا ولا تخيير فهو
مجمل فاذا قيل لو تعين البعض لبينه فدل على انا مخيرون قلنا ولو كان المراد التخيير لبينه فيجب ان يكون
معينا وقد سلف الكلام على نظير هذه الطريقة في باب احكام الاوامر وقد الحق قوم بالمجمل قوله تعالى
فاقطعوا ايديهما لان هذه اللفظة تقع على ما بلغ الى الزند والى ما بلغ الى المرافق والمنكب فلا بد من بيان
وامتنع قوم من الحاق كون هذه الاية مجملة والاقرب ان يكون فيها اجمال لان قولنا يد يقع على هذا العضو

معنى الباء

التحريم والتحليل المتعلقان بالأعيان

بكماله ويقع على ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقولون غوصت في الماء الى الاشاجع والى الزند
والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطاه بأنامله وكذلك كتبت بيدي وانما كتبت
باصابعه وليس يجري قولنا يد يجري قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة تختص
كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسم انسان على ابعاضها كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو
فبان ان الاجمال غير حاصل في الاية ومن قال احمله على اقل ما يتناوله الاسم يحتاج الى دليل ومما الحقه
قوم بالمجمل وليس في الحقيقة كذلك قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وما جرى مجرى ذلك من تعليق
التحريم بالاعيان ومعلوم ان الاعيان من الاجسام لا يدخل تحت مقدورنا والتحريم انما يتناول
مقدورنا ففي الكلام حذف وتقديره حرم عليكم الفعل في هذه الاعيان وجرى في ذلك في انه مجاز
ولا يجوز التعلق بظاهره مجرى قوله تعالى واسأل القرية وهذا غير صحيح لان المتعارف المفهوم في
تعليق التحريم او التحليل بالاعيان دون الافعال فيها مصادفة ذلك بالعرف يجري تعليق الاملاك بالاعيان
لانهم يقولون فلان يملك داره وعبده وانما يريدون انه يملك التصرف فيهما ثم المفهوم من هذا التصرف
ما يليق بالعين التي اضيفت الى الملك من الانتفاع والاستمتاع وغير ذلك وانما حملهم على هذا الحذف
في الملك والتحريم والتحليل طلبا للاختصار والايجاز فاستطالوا ان يذكروا جميع الافعال التي تتعلق
بسائر المنافع فحذفوا ما يتعلق التحريم والملك به اختصارا فلا يمكن احدا ان يقول ان اضافة الملك
الى الاعيان هو مجاز وغير ظاهر بل بالتعارف قد صار هو الظاهر وكذلك القول في التحليل والتحريم
واي منصف يذهب عليه ان قولنا الميتة محرمة علينا والخمر ظاهره حقيقة وليس على سبيل المجاز
ومما الحقه قوم بالمجمل وان لم يكن مع التأمل كذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله لا صلاة الا بفاتحة
الكتاب ولا نكاح الا بولي ولا صلاة الا بطهور واعتمدوا على ان لفظه لا لا يمكن ان يكون نافيا للفعل
مع علمنا بوقوعه فيجب ان يكون داخلا على حكم الامرين اما الاجزاء واما التمام والفضل فاذا لم يكن
في اللفظ ما يقتضي ذلك فهو مجمل ومنهم من قال ان الاجزاء والتمام لا يصح ان يرادا بعبارة واحدة
والذي نقوله في هذا الباب ان الذي ذكروه وان كان في اللفظ نفيا فهو في المقصد والغرض اثبات
والغرض ان من شرط الصلاة الطهور وقراءة فاتحة الكتاب والولي في النكاح فجعلوا النفي مثبتا

عن الاثبات

عن الاثبات وهو اوكد منه لان قول القائل لا صلاة الا بطهور اوكد من قوله من شرط الصلاة الطهور
والنفي واقع في الحقيقة على الصلاة لان فقد الطهارة ينفي كونها صلاة شرعية وكذلك الظاهر في كل
ما دخل عليه هذا الحرف من نكاح وصيام وغيره ذلك وانما فارقنا الضرورة فيما روي من قوله لا صلاة
لجار المسجد الا في المسجد ان نحمله على نفي الفضل والتمام لحصول الاجماع على ان الصلاة في غير المسجد
مجزية فاما ما الحقه قوم بالعموم وهو عندنا من المجمل فهو قوله تعالى اقيموا الصلاة فان اصحاب
الشافعي اعتمدوا على هذه الاية في وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد الاخير من حيث كان لفظ
الصلاة يفيد الدعاء وانكر اخرون ذلك وادعوا ان لفظ الصلاة قد انتقلت بالعرف الشرعي الى
الركوع والسجود فلا يجوز ان يحمل لفظ الصلاة على ما كان في اللغة والصحيح ان ذلك يمنع التعلق به
لان لفظ الصلاة على ما كان عليه في اصل اللغة هو الدعاء بلا شبهة ولم ينتقل بعرف الشرع عن
هذا المعنى وانما تخصص لانه كان يجوز قبل الشرع على كل دعاء في اي موضع كان وفي الشريعة تخصص
بالدعاء في ركوع وسجود وقراءة وجرى في انه تخصص مجرى لفظ الصيام لانه كان في اللغة عبارة
عن الامساك وصار في الشرع عبارة عن امساك مخصوص عن اشياء مخصوصة في اوقات مخصوصة
فاما الزكوة فهي النماء والزيادة في اللغة وجعلت في الشرع عبارة عن سبب ذلك من الصدقة المخصوصة
فالتعلق به على ايجاب في وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد بن الاول والاخير صحيح مطرد ولو ان اصحاب
الشافعي احتجوا في وجوب الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على
النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما فان ظاهر الامر يقتضي الوجوب ويدخل فيه جميع الاحوال
التي من جملتها حال التشهد لكان اقوى مما تعلقوا به في ذلك فاما قوله تعالى اقيموا الصلاة فيدخل تحته
الصلاة الواجبة والنفل والقضاء والاداء وذهب قوم الى انه لا يدخل تحت اللفظ الا واجب الصلاة
دون نفلها واصولها دون قضائها واعتلوا بالوعيد وخروج التاركه وبان الغائب تابع للاصل
ووجب الاخلال بالاصل فكيف يراد ان معا وهذا ليس بصحيح لانه ليس في كل موضع من القرآن امر فيه
بالصلاة اقترن به الوعيد وما اقترن به الوعيد يحمل الوعيد على انه يتناول على من ترك الواجب من الصلاة
وان كان الامر بالكل عاما ولا تنافي بين ان يراد الاصل وقضاؤه اذا فات ولو صرح بذلك حتى

يقول لغيره اوجبت عليك فعل الصلوة سوده يا فلان فرطت فيه واجبه فضلا لكان ذلك جميعا لا تنافي
فيه وما يجري مجرى ما ذكرناه تعلق قوم في ان الرقبة في كفارة الظهار يجب ان يكون مؤمنة بقوله
تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وذلك عليهم من ان الكافر ليس بخبيث على التحقيق و
ان العتق لا يسمى نفقة وليس في الكره مستبعد لان الخبيث لا خلاف بين الامة في اطلاقه على كل كافر
كما اطلقوا الطهارة في كل مؤمن وغير ممتنع ان يسمى العتق انفاقا في سبيل الله تعالى لانهم يسمون من
اعتق عبيده لوجه الله انه ينفق ماله في سبيل الله ولان الانفاق اسم لاخراج الاموال في الوجوه المختلفة
فلا وجه لاستبعاد ذلك ويجري مجرى هذه الاية قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
اصحاب الجنة هم الفائزون فان اصحاب الشافعي يستدلون بهذه الاية على ان المؤمن لا يقتل بكافر و
وطعن قوم على هذا الاعتماد منهم بان قالوا انما تعلق بالاستواء غير مذكور فلا يمكن ادعاء العموم فيه
فهو كالمجمل الذي لا ظاهر له وليس يمنع التعلق بهذه الاية لانها على مذهب من يقول في كل شيء يحتمل
لاشياء مختلفة ان اللفظ اذا اطلق ولم يبين المتكلم مرادا به قصد وجها بعينه حمل على العموم ولهذا
يقولون في الامر اذا عري عن ذكر وقت او مكان انه عام في الاوقات والاماكن فما المانع من ان لا يقولوا
اذا لم يخصص وجب حمله على كل الصفات على انا قد علمنا من عادة الصحابة والتابعين ومن بعدهم
ان يحملوا الفاظ العموم على الاستغراق الا ان يقوم دليل كذلك عندنا منهم ان يحملوا الالفاظ المطلقة
المحتملة على كل ما يصلح له الا ان يمنع دليل **فصل في ذكر جواز تاخير التبليغ** اعلم ان التبليغ من النبي صلعم
موقوف على المصلحة فان اقتضت تقديمه قدم وان اقتضت تاخيره تاخر فمن قال من الفقهاء ان
التبليغ لا يجوز ان يتاخر فان ارادوا عن وقت الحاجة والمصلحة فالامر على ذلك وان ارادوا انه لا يتاخر
عن وقت امكان الابلاغ والاداء فذلك باطل لانه غير ممتنع ان يكون وقت امكان الابلاغ لا يتعلق به المصلحة
فلا يحسن الابلاغ ثم ذلك يلزم فيه تعالى حتى يكون متى امكنه تعريفنا فلا بد ان يكون التعريف واجبا
اما بخطاب منه تعالى او رسول وهذا يقتضي ان لا يقع التقديم على حد فاما قوله تعالى يا ايها
الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فانما يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه المامور به فوا يقتضيه
دون تاخيره ثم هذا القول يوجب التبليغ وقد كان قبل نزوله التبليغ ممكنا وليس بواجب ونحن نقول ذلك

ثانيا

على تاخير بيان المجمل غير صحيح لانا نجوز تاخير بيان المجمل ونستدل عليه بعون الله تعالى ومن يمنع من ذلك
فلان تاخير بيان المجمل يقتضي قبح الخطاب وليس هذا في التبليغ لانه لم يخاطب النبي فيه **فصل
في ان البيان لا يجوز تاخيره عن حال الحاجة** اعلم ان هذه المسئلة لا خلاف فيها والذي يدل على
ذلك صحة ما ذكرنا ان تعذر العلم بالواجب وبصفته يقتضي قبح التكليف ويجري مجرى تكليف
ما لا يطاق ولا فرق بين العقلاء في القبح بين تكليف من لا يقدر وبين من لا يتمكن من العلم والتبيين
وان لم يحصل في وقت الحاجة فلاجل تفريط المكلف وانما اتى فيه من قبل نفسه والتبيين في امكانه
وان فرط به **فصل في تاخير البيان عن وقت الخطاب** اختلف الناس في هذه المسئلة
فمنهم من امتنع من تاخير بيان المجمل والعموم عن وقت الخطاب وقال بمثل ذلك في الاوامر وهو قول
ابي علي وابي هاشم واهل الظاهر ومنهم من قال بجواز تاخير بيان المجمل والعموم الى وقت الحاجة وهو قول
اكثر الشافعية وبعض اصحاب ابي حنيفة ومنهم من اجاز تاخير بيان المجمل ولم يجوز ذلك في العموم وما
جرى مجراه وهو قول جماعة من اصحاب الشافعي وابي الحسن الكرخي ومنهم من اجاز تاخير بيان الاوامر
ولم يجوزه في الاخبار والذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم
لو كان باقيا على اصل اللغة في ان ظاهره يحتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل فاذا انتقل
بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه والذي يدل على جواز تاخير بيان
المجمل انه غير ممتنع ان يعرض فيه مصلحة بسببه يختص بها وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو
الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه والمصلحة لا تقتضي حسن ما فيه وجه قبح ثابت لانا نبين ان الذي
ادعوه غير صحيح وانه لا وجه قبح فيه وايضا فلو العلم بتفصيل صفات الفعل ليس اكثر من تاخير اقدار
المكلف على الفعل والالات وانه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا عالما بوجوه التكليف
فكذلك العلم بصفة الفعل وايضا فقد نطق الكتاب بتاخير البيان في قوله تعالى ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع
لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع

لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول
تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون
ووجه الدلالة من الاية انه تعالى امرهم بذبح بقرة لها هذه الصفات المذكورة كلها ولم يبين لهم
المراد في اول الخطاب حتى راجعوه واستفهموه فبين لهم المراد شيئا بعد شيء وهذا صريح في جواز
تاخير البيان فان قيل لم زعمتم ان الصفات كلها هي للبقرة الاولى التي امروا بذبحها وما انكرتم
ان يكون امروا في الخطاب الاول بذبح بقرة من عرض البقر فلو امتثلوا وذبحوا اي بقرة اتفقت كانوا
قد فعلوا الواجب فلما توقفوا وراجعوا تغيرت المصلحة فامروا بذبح بقرة غير فارض ولا بكر من
عنهم اعاة لباقي الصفات فلما توقفوا ايضا تغيرت المصلحة في تكليفهم فامروا بذبح بقرة صفراء
فلما توقفوا تغيرت المصلحة فامروا بذبح ما له كل الصفات وانما يكون لكم في ذلك حجة لو صح لكم
ان الصفات كلها كانت للبقرة الاولى قلنا هذا سؤال من لا يعرف عادة اهل اللغة في كناياتهم
لان الكناية في قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي لا يجوز عندنا الا ان يكون كناية الا عن البقرة
التي تقدم ذكرها لانه لم يجر ذكر لغيرها فيكنى عنه ولا يجوز على مذهب العموم البتة ان يكون كناية
عن البقرة التي يريد الله تعالى ان يامرهم بذبحها ثانيا لانهم لا يعرفون ذلك ولا يخطر لهم ببال
فكيف يسالون عن صفة بقرة لا يعلمون انهم يؤمرون بذبحها ويجري ذلك مجرى قول احدنا
لغلامه اعطني تفاحة فيقول غلامه بين لي ما هي ولا يصرف احد من العقلاء هذه الكناية الا الى
التفاحة المامور باعطائها ثم قال تعالى بعد ذلك انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان
بين ذلك وقد علمنا ان الهاء في قوله تعالى انه يقول هي كناية عنه تعالى لانه لم يتقدم ما يجوز رد
هذه الكناية اليه الا اسمه تعالى فكذلك يجب ان يكون قوله تعالى انها كناية عن البقرة المتقدم ذكرها
والا فما الفرق بين الامرين وكذلك الكلام في الكناية بقوله تعالى ما لونها وقوله تعالى انها بقرة صفراء و
الكناية في قوله ما هي ان البقر تشابه علينا ثم الكناية في قوله انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض
ولا يجوز ان يكون الكناية في قوله انها في المواضع كلها عن القصة والحال لان الكناية في انها لا بد
من ان تتعلق بما تعلقت به الكناية في قوله هي ولا شبهة في ان المراد بلفظة ما هي البقرة التي امروا بذبحها

يجب

كلام نافع في المطلق والمقيد

فيجب ان يكون كناية الجواب تعود الى ما كانت عنه الهاء في السؤال ولو جاز تعليق انها بالقصة والشان
جاز تعليق ما هي بذلك وجاز ايضا ان يكون الكناية في قوله تعالى انه يقول عن غير الله تعالى ويكون عن
الامر والقصة كما قالوا انه زيد منطلق فكنوا عن الشان والقصة فكيف يكون قوله انها كذا وكذا كناية
عن غير ما كني عنه بما هي وبما لونها او ليس ذلك موجبا ان يكون جوابا عن غير المسؤول عنه لانهم سالوا
عن صفات البقرة التي تقدم ذكرها وامرهم بذبحها فاجيبوا عن غير ذلك وسواء جعلوا الهاء في انها
عن الشان والقصة او عن البقرة التي امروا ثانيا وثالثا بذبحها وكيف يجوز ان يسالوا عن
صفة ما تقدم امره لهم بذبحها فيترك ذلك جانبا ويذكر صفة ما لم يتقدم الامر بذبحها وانما امروا
امرا مستانفا به ولو كان الامر على ما قالوه من انه تكليف بعد تكليف لكان الواجب لما قالوا ما هي
وانما عنوا البقرة التي امروا ابتداء بذبحها ان يقول لهم اي بقرة شئتم وعلى اي صفة كانت فما امرتكم
بذبح بقرة لها صفة معينة والآن فقد تغيرت مصلحتكم فاذبحوا الآن ما صفتها كذا فاذا قالوا ما
لونها يقول اي لون شئتم وما اردت لونا بعينه فالآن قد تغيرت المصلحة والذي تؤمرون به
الآن بقرة صفراء ولما قالوا في الثالث ما هي ان البقر تشابه علينا ان يقول المامور به صفراء على
اي صفة كانت بعد ذلك وقد تغيرت المصلحة فاذبحوا بقرة لا ذلول تثير الارض الى اخر الصفات
فلما عدل تعالى عن ذلك الى نعت بعد اخر دل على انها نعوت للبقرة الاولى على انه لو جاز صرف الهاء
في قوله تعالى انها الى الشان او القصة وان كان المفسرون كلهم قد اجمعوا على خلاف ذلك لانهم
كلهم قالوا هي كناية عن البقرة المتقدم ذكرها وقالت المعتزلة بالامس انها كناية عن البقرة التي تعلق
التكليف المستقبل بذبحها ولم يقل احد انها للقصة والحال لكان ذلك يفسد من وجه اخر وهو انه
اذا تقدم ما يجوز ان يكون هذه الكناية راجعة اليه ولم يجر للحال والقصة ذكر فالاولى ان يكون متعلقة
بما ذكر وتقدم الاخبار عنه دون ما لا ذكر له في الكلام وانما استحسن الكناية عن الحال والقصة
في بعض المواضع بحيث تدعو الضرورة اليه ولا يقع اشتباه ولا يحصل التباس وبعد فانما يجوز
اضمار القصة والشان بحيث يكون الكلام مع تعلق الكناية بما تعلقت به مستقلا مفهوما لان
القائل اذا قال انه زيد منطلق وانها قائمة هند فتعلقت الكناية بالحال والقصة افاد ما اورده

الكلام مضادة كأنه قال زيد منطلق وقائم هند والآيات بخلاف هذا الموضع لأنا متى جعلنا الكناية
في قوله تعالى إنها بقرة لا فارض وإنها بقرة صفراء وإنها بقرة لا ذلول متعلقة بالحال في القصة بقي
معنى في الكلام ما لا فائدة فيه ولا يستقل بنفسه لأنه لا فائدة في قولنا بقرة صفراء وبقرة لا فارض
ولا بد من ضم كلام إليه حتى يستقل ويفيد فإن ضممنا إليه البقرة لا فارض أو بقرة صفراء التي أمرتم بذبحها
أفاد لعمري وبطل صرف الكناية إلى غير البقرة ووجب أن يصرفها الكناية إلى البقرة حتى لا يحتاج أن
يحذف خبر المبتدأ والاكتفاء بما في الكلام أولى من تأويل يقتضي العدول إلى غيره وحذف شيء
ليس موجود في الكلام ومما يدل على صحة ما نصرناه أن جميع المفسرين للقرآن أطبقوا على أن الصفات
المذكورات للبقرة إنما عوّل على اجتماعها للعموم حتى توصلوا إلى ابتياع بقرة لها هذه الصفات كلها
بملء جلدها ذهبا ولو كان الأمر على ما قاله المخالفون لوجب أن لا يعتبروا فيما يبتاعونه ويذبحونه
إلا الصفات الأخيرة دون ما تقدمها ويلغوا ذكر الصفراء والتي ليست بفارض ولا بكر وأجمعوا على أن
الصفات كلها معتبرة نعلم أن البيان تأخر وأن الصفات كلها للبقرة الأولى فإن قيل فلم عنفوا على
تأخيرهم امتثال الأمر الأول وعندكم أن البيان للمراد بالأمر الأول تأخر ولم قال سبحانه وتعالى
فذبحوها وما كادوا يفعلون قلنا ما عنفوا بتأخير امتثال الأمر الأول وليس في القرآن ما يشهد بذلك
بل كان البيان يأتي بحسب كل ما طلبوه واستخرجوه من غير تعنيف ولا قول يدل على أنهم بذلك عصاة
فأما قوله تعالى في آخر القصة وما كادوا يفعلون فإنما يدل على أنهم كادوا يفرطون في آخر القصة و
عند تكامل البيان ولا يدل على أنهم فرطوا في أول القصة ويجوز أن يكونوا ذبحوا بعد أن تثاقلوا ثم
فعلوا ما أمروا به دليل آخر ومما يدل على جواز تأخير البيان أنا قد علمنا ضرورة أنه يحسن من الملك أن
يدعو بعض عماله فيقول له قد وليتك البلد الفلاني فعوّل على كفايتك فاخرج إليه في غد أو في
وقت بعينه وأنا أكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتأتيه وتذره أسلمها إليك عند توديعك أو
أنفذها إليك عند استقرارك في عملك وكذلك يحسن من أحدنا أن يقول لغلامه أنا آمرك أن تخرج
إلى السوق يوم الجمعة وتبتاع ما أبينه لك يوم الجمعة ويكون القصد بذلك إلى التأهب لقضاء الحاجة
والعزم عليها وقطع العوائق والشواغل دونها وهذا هو نظير ما أخرناه من تأخير بيان المجمل بل هو

بعينه

بعينه ولم يجز ذلك عند أحد مجرى خطاب العربي بالزنجية دليل آخر وهو أنا قد أجمعنا على أنه تعالى
يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وإن كان مرادا
بالخطاب لأنه إذا قال صلوا وأراد بذلك غاية معينة فالانتهاء إليها من غير تجاوز لها مراد في حال
الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب وهذا هو نقض مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المجمل و
لم يجر ذلك عند أحد مجرى خطاب العربي بالزنجية فإن قالوا أليس يجب أن يبين في حال الخطاب كل
مراد بالخطاب قلنا قد أصبتم ما قيل في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فإن قالوا لا حاجة به إلى بيان مدة
النسخ وغاية العبادة لأن ذلك بيان لما لا يجب أن يفعله وهو غير محتاج الآن إلى بيان ما لا يجب
أن يفعله وإنما يحتاج في هذه الحال إلى بيان صفة ما يجب أن يفعله قلنا هذا هدم لكل ما يعتمدون
عليه في نفيكم تأخير البيان لأنكم توجبون البيان لشيء يرجع إلى الخطاب لا لأمر يرجع إلى إزاحة علة
المكلف في الفعل وإزاحة العلة والتمكن من الفعل فإن كنتم إنما تمنعون من تأخير البيان لأمر يرجع إلى إزاحة
العلة والتمكن من الفعل فأنتم تجيزون أن يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلة
وذلك أبلغ في دفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وإن كان امتناعكم لأمر يرجع إلى وجوب حسن الخطاب
وإلى أن المخاطب لا بد من أن يكون له طريق إلى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لأنها
من جملة المراد وقد أجزتم تأخير بيانها وقلنا ننظر قول من يجيز تأخير بيان المجمل لأنه يذهب إلى أنه يستفيد
بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض وقد أجزتم مثله والرجوع إلى إزاحة العلة ينقض عليكم هذا الأصل
كله فأما الذي يدل على جواز تأخير بيان العموم فهو أن العموم لفظ موضوع للحقيقة والحكيم لا يجوز أن
يخاطب بلفظ الحقيقة وهو لا يريدها من غير أن يدل في حال الخطاب على أنه متجوز باللفظ ولا إشكال
في قبح ذلك والعلة في قبحه أنه خطاب أريد به غير ما وضع له من غير دلالة والذي يدل على ذلك أنه لا
يحسن أن يقول الحكيم منا لغيره افعل كذا وهو يريد التهديد أو الوعيد أو اقتل زيدا وهو يريد أن يضربه الضرب
الشديد الذي جرت العادة بأن يسمى قتلا مجازا ولا أن يقول رأيت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من
غير دلالة تدل على ذلك والمضطر إلى فصاحة ومن يعقل ذلك كان عندهم سفيها مذموما وهذا المعنى في
الحقيقة من غيرها لأن الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد معه من دليل وليس تأخير بيان المجمل

اضطرابهم

جاز بهذا المجرى لان المخاطب بالمجمل ما اراد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل عما وضع الاسم له فلو قال الله
خذ من اموالهم صدقة واريد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا
قال عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم
وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل اخر ومما يدل على ذلك ان الخطاب
وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في
هذه الحال به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط الا يخص قلنا ما الفرق بين قولك
وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الا ان يدل دليل على ذلك لان اعتقاده العموم بشرط
وكذلك اعتقاده الخصوص وليس بعد هذا الا ان لا نعتقد انه على احد الامرين اما العموم او الخصوص
منتظرا وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نقض
قول اصحاب الوقف في العموم فقد صار الى مذهب من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق في ظاهره على ابلغ الوجوه
فان اصحاب الوقف في العموم يقطعون على ان القائل اذا قال اضرب الرجال على ان المراد ثلثة وانما الشك
فيما زاد على هذا العدد ومن جوز تاخير بيان العموم يجوز في وقت الحاجة ان يبين ان المراد واحد من
الرجال دليل اخر ومما يدل على ذلك ان القول بجواز تاخير بيان تخصيص العموم يقتضي ان يكون
المخاطب قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به
مطلقا لا يخ ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به
على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يقبح
كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ
على العموم فيها فانما يدل الشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر
في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار ومضروب الكلام يجب ان يجوز تاخير
بيان ضروب المجاز فيه عن وقت الخطاب الى حين من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الافادة
من الكلام وان وجوده في الغائب كعدمه وقد استدل من نصر جواز تاخير بيان المجمل بان قال خطاب
العرب بالزنجية لا اشكال في قبحه ومثله الخطاب بالمجمل والعلة الجامعة بينهما انه خطاب لا يفهم

منه المراد قالوا وليس لاحد ان يفرق بين الامرين بان الخطاب بالزنجية لا يفهم منه شيء من الفوايد والمجمل
يستفاد منه على كل حال لانه تعالى اذا قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم بها واقيموا الصلوة فالمكلف
يستفيد انه مامور باخذ صدقة من المال وان جهل مبلغها ووقف ذلك على البيان وهو مكلف للعزم
على ذلك وتوطين النفس على فعله متى بين له وكذلك في الصلوة يعلم انه مكلف لفعل هو عبادة وان لا
لا يعرف كيفية هذه العبادة وهو منتظر بيانها والخطاب بالزنجية بخلاف هذا كله قالوا وذلك انه
يمكن في الخطاب بالزنجية مثل ما ذكرتموه في المجمل لان الحكيم اذا خاطب العربي بالزنجية فلا بد من ان يعلم
المخاطب على انه قد قصد بخطابه وان كان بالزنجية الى امر او نهي او اخبار ويجب عليه ان يعزم
على فعل ما يبين انه امر به والكف عما يعلم بعد انه نهاه عنه وكرهه منه ويوطن نفسه على ذلك
ويتعلق به مصلحته فلا فرق بين الامرين وان فرق بينهما بان الفايدة في الخطاب بالزنجية اقل او اشد
اجمالا جاز ان يقع لا اعتبار في حسن الخطاب بكثرة الفايدة لانه يحسن من الخطاب ما يخرج من كونه عبثا
وبقليل الفايدة في هذا الباب ككثيرها والجواب ان من المعلوم قبح خطاب العربي بالزنجية كما قدمتم
ومن المعلوم ايضا الذي لا يختلف العقلاء فيه وفي حسنه انه يحسن عند العقلاء من الملك ان يامر بعض
امرائه بالخروج الى بعض البلدان وان يعمل في تدبيرها على ما يكتب اليه ويوصيه قبل خروجه به على ما
تقدم بيانه ولا يجري ذلك في القبح مجرى خطاب العربي بالزنجية واذا كنا قد علمنا من حسن المثال
المذكور مثل ما علمناه من قبح خطاب العربي بالزنجية ومعلوم ان الذي اجزناه من تاخير بيان المجمل
انما يشبه المثال الذي اوردناه دون الخطاب بالزنجية فيجب حسن الخطاب بالمجمل كما وجب حسن نظيره
وبقي ان يعلل قبح ما علمنا قبحه من خطاب العربي بالزنجية ويعلل حسن ما علمنا حسنه من امر الملك
لاميره فيعلم من علة ذلك ما يلحق بها ما ذكرتم علته وليس يجوز ان يعلل قبح الخطاب بالزنجية بعلة
يلحق بها الخطاب الذي ذكرناه من امر الملك لخليفته لان ما علمنا حسنه لا يجوز ان يكون فيه وجه قبح
وكذلك لا يجوز ان يعلل حسن الامثلة التي ذكرناها بما يلحق الخطاب بالزنجية بها لان ما علمنا قبحه
لا يجوز ان يلحق بعلة من العلل بما هو حسن في نفسه وتفسير هذه الجملة انا متى علمنا قبح الخطاب بالزنجية
بانا لا نفهم بها مراد المخاطب ووجدنا ذلك ثابتا فيما علمنا حسنه ضرورة من خطاب الملك لخليفته لان خليفته

الملك لا يمنع من خطابه بالمجمل الذي حكيناه مراده الذي اخاله في تفصيله على البيان وان علمنا
نقصد بانه لا فائدة فيه فقد بينا انه يمكن ان يدعا فيه فائدة وانه لا يبعد واحد اقسام الكلام المعهودة
ولا يمتنع ان يكون المخاطب اذا كان حكيما يريد البعض او ان علمنا حسن الامثلة التي علمنا حسنها بانها تفيد
فائدة ما او فيما يتعلق بمصلحة المخاطب بها بان يعتقد ويعزم على الامتثال عند البيان فهذا كلام قائم
الخطاب بالزنجية فلا بد من التعليل بما لا يقتضي قبح ما علمنا حسنه ولا حسن ما علمنا قبحه ويمكن تعليل
قبح الخطاب بالزنجية بانه لا يفهم منه نوع الخطاب لانه يرهب هو من عز وبه الامر لا انه لا يفصل
المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استخبارا او استفهاما او عرضا او تمنيا ويجوز ان يكون شاتما
له او قاذفا له كما يجوز ان يكون مادحا له ومثنيا عليه وهذه النكتة تبطل قول من يجمع بين الامرين بان الخطاب
بالزنجية اذا وقع من حكيم فلا بد ان يكون امرا او نهيا فيجب على المخاطب ان يعزم على فعل ما يبين له لانا قد
بينا انه قد يجوز ان يخلو الخطاب بالزنجية من كل تكليف والزام الى ان يكون شتما وقذفا وما جرى
مجراهما مما لا ينتفع به فلا يمكن ان يقال انما يعزم على فعل ما يبين لنا وقد علمنا ان المجمل يفصل فيه بين انواع
الخطاب وضروبه وانما يلتبس على المخاطب تفصيل ما تعلق الامر به فاما هو واقف على البيان فهذه علة
صحيحة في قبح الخطاب بالزنجية لا يجدها فيما علمنا حسنه من الامثال وان شئت ان تقول العلة في
قبح الخطاب بالزنجية ان المخاطب لا يستفيد منه فائدة معينة مفصلة ولا بد في كل خطاب من ان يستفاد
منه فائدة مفصلة وان جاز ان يقترن بذلك فائدة اخرى مجملة والخطاب المجمل يستفاد منه فائدة
معينة مفصلة وان استفاد اخرى مجملة لانه تعالى اذا قال اقيموا الصلوة وخذ من اموالهم صدقة
فقد استفاد المخاطب انه مامور ومقطوع على ذلك وانه مامور بعبادة هي صلوة او صدقة وان شك
وصفهما فان قيل اي فائدة في تقديم الخطاب المجمل وتاخير بيانه الى وقت الحاجة قلنا لا يمتنع ان
يتعلق على الجملة بذلك مصلحة دينية حتى يحسن تقديم الخطاب على وقت الحاجة ومما يمكن ان يكون وجها
يحسن ذلك ان المكلف يعزم ويوطن نفسه على الفعل الى وقت الحاجة وهذا العزم وما يتبعه طاعة وهو
ايضا تسهيل للفعل المامور به ومما لا يزال يحصل به المخالف من قولنا ان العزم والاعتقاد تابعان للفعل
المعزوم عليه فلا يكونان اصلا مقصودا به غير صحيح لانا لم نجعل العزم والاعتقاد اصلين بل تابعين لانه يستفيد

بالمجمل

بالمجمل على كل حال وجوب الفعل عليه وان جهل صفاته فيجب عليه الاعتقاد والعزم تابعين لذلك
ولكنهما على سبيل الجملة لانه يعتقد وجوب فعله على الجملة عليه ينتظر بيانه ويعزم على ادائه على هذا
الوجه ومن هذه ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف
المخاطب الرجوع الى الاصول فيعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول
المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد على الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين
هذا القول وبين قول من جوز تاخير بيان المجمل فاذا قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول البيان
فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد بها وانتم تجوزون خطابه بالمجمل من غير تمكن من معرفة المراد
قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان حتى يرجع فيها اليها فيعلم المراد وهو في هذا الزمان
قصيرا كان او طويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن
من معرفة المراد وانما يصح ان يعلم المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه خاطب بما لا يتمكن في الحال
من معرفة المراد به وهذا قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان
قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن
وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة المكتسبة
في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى
الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول ثم يقال له اذا كان تمكنه من الرجوع الى الاصول في
معرفة البيان وان طال الزمان كافيا في حسن الخطاب فلا جاز ان يخاطب بالزنجية ويكلفه الرجوع
الى من يعرف لغة الزنج وان يتعلم لغة الزنج ومواضعتهم فليس ذلك بابعد من تكليفه الرجوع
الى الاصول التي ربما طال الزمان في معرفة المراد منها فان قالوا هذا تطويل البيان قلنا وتكليفه
الرجوع الى تصفح الاصول ومعرفة المراد منها تطويل في البيان فاذا جاز ذلك لمصلحة جاز هذا ايضا فان
قالوا الخطاب بالزنجية وان امكن معرفة المراد من جهة مترجم او يتعلم مواضعة الزنج قبيح لان المخاطب لا
ينتفع به شيئا من الفوائد قلنا هذا صحيح وبه فرقنا بين الخطاب بالمجمل وبالزنجية وانما لم نذكر ما
حكي في الكتب من طرق مختلفة لمن اجاز تاخير البيان من تعويل على اخبار احاد وذكر اوقات الصلوة

واثبات بخلافه مذكورة لانه لا يخلو من ذلك كله فدل على موضع الخلاف وقد تكلم عليه بما يبطله فلا
معنى للتطويل بذكره **فصل في جواز اسماع المخاطب العام وان لم يسمع الخاص** اختلف الناس
في هذه المسالة فقال قوم من الفقهاء ان تخصيص العام اذا لم يكن في الادلة العقلية فلا يجوز ان يسمع
العام الا ويسمع الخاص بل يعرفه الله تعالى عند سماعه ذلك الحين سماع الخاص وهو قول ابي علي الجبائي
وقول ابي هاشم الاول وقال آخرون يجوز ان يسمع العام وان لم يسمع الخاص ويكون مكلفا الطلب الخاص
وتامله في الاصول فان وجد عمل به والا عمل في ظاهر العام وهو قول النظام وهو قول ابي هاشم الاخير
والذي يدل على صحة المذهب الثاني انه لا خلاف في حسن خطابه بالعام وقد دلت العقول بخصوصه
سواء استدل المكلف بالعقل على ذلك او لم يستدل لان التمكن من معرفة المراد في الحالين حاصل فكذلك
الحكم اذا خاطبه بالعام وفي الاصول التخصيص سواء اسمعه المخصص ام لا لان التمكن من العلم بالمراد حاصل
في الحالين اذا لم يقتض ما اتفقنا عليه تاخير الحمل ولا كان مثل الخطاب للعرب بالزنجية فكذلك ما
قلناه **فصل في ان تعليق الحكم بصفة لا تدل على انتفائه بانتفائها** اختلف الناس
في ذلك فقال قوم ان انتفاء الصفة التي علق الحكم عليها لا يدل على انتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة
وانما يفيد تعليقه بها اثبات الحكم فيها وحدها فيبقى غيرها مادة الحكم في غيرها نفيا ولا اثباتا والى
هذا المذهب ذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والمتكلمون كلهم الا من لعله شذ منهم وهو الصحيح
المستمر على الاصول وقد صرح بهذا المذهب ابو العباس بن سريج وشيعه على ذلك جماعة من شيوخ اصحاب
الشافعي كابي بكر الفارسي والقفال وغيرهما وذكر ابو العباس ابن سريج ان الحكم اذا علق بصفة فانما
يدل على ما يتناوله لفظه اذا تجرد وقد يحصل فيه قرائن تدل معها على ان ما عداه بخلافه نحو قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقوله جل اسمه وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن وقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا وقوله عم في سائمة الغنم الزكاة قال وقد
يقتضي ذلك ان حكم ما عداه مثل حكمه نحو قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا وقوله فلا تقل لهما اف وقوله
فلا تظلموا فيهن انفسكم وهذا تصريح منه بالمذهب الصحيح فان القول اذا تجرد لم يقتض نفيا ولا اثباتا
فيما عدا المذكور وان بالقرائن يعلم تارة النفي واخرى الاثبات وقد اضاف ابن سريج قوله هذا

الى الشافعي

الى الشافعي وتاول كلامه المقتضي بخلاف ذلك وبناه عليه وذهب اكثر اصحاب الشافعي وجمهورهم
الى ان تعليق الحكم بصفة دال بمجرده على نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة ومنهم من ذهب الى ان الاسم في
هذا الباب كالصفة ومنهم من فرق بين الاسم والصفة والذي يدل على صحة ما اخترناه انه قد ثبت
ان تعليق الحكم بالاسم اللقب لا يدل على ان ما عداه بخلافه وثبت ان الصفة كالاسم في الابانة والتمييز
واذا ثبت هذان الامران صح مذهبنا والذي يدل على الاول ان تعليق الحكم بالاسم لو دل على ان ما عداه
بخلافه لوجب ان يكون قول القائل زيد قائم وعمرو طويل والسكر حلو مجازا بعيدا عن الحقيقة
لانه قد يشارك زيدا وعمرا في القيام والطول غيرهما ويشارك السكر في الحلاوة غيره ويجب ايضا ان لا
يمكن ان يتكلم بهذه الالفاظ على سبيل الحقيقة ومعلوم ضرورة خلاف ذلك من مذهب اهل اللغة
وان هذه الالفاظ حقيقة ومما لا يجب كونها مجازا ويلزم على هذا المذهب ان يكون اكثر الكلام مجازا
لان الانسان اذا اضاف الى نفسه فعلا من قيام واكل وضرب وما يجري مجرى ذلك ليس يضيفها اليها
الا لانه فيه مشارك والاضافة اليه تقتضي ظاهرها على مذهب من قال بدليل الخطاب نفي ذلك
الامر عمن عداه فلا يكون هذه الاوصاف في موضع من المواضع الا مجازا وهذا يقتضي ان الكلام كله
مجاز ويدل ايضا على ذلك ان من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مخبر بان زيدا الطويل الا وهو عالم بطوله ولو
كان قوله زيد طويل كما يقتضي الاخبار عن طول زيد يقتضي نفي الطول عن كل ما عداه لوجب ان لا يحسن
منه ان يخبر بان زيدا طويل الا بعد ان يكون عالما بان غيره لا يشاركه في الطول ويجب ان يكون علمه بحال
غير المذكور شرطا في حسن الخبر كما كان علمه بحال المذكور شرطا في حسن الخبر ومعلوم خلاف ذلك وايضا
فان الفاظ النفي مفارقة لالفاظ الاثبات في لغة العرب ولا يجوز ان يفهم من الفاظ الاثبات النفي
كما لا يجوز ان يفهم من لفظ النفي الاثبات وقولنا زيد طويل لفظه لفظ اثبات فكيف يعقل منه
نفي الحكم عن غير المذكور وليس ههنا لفظ نفي ويمكن ان يستدل بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق
الحكم بصفة لا يدل على نفيه عما ليس له من غير حمل الصفة على الاسم وربما قوي ايضا ما ذكرناه بان
احدا من العلماء لم يقل في ذكر الاجناس الستة في خبر الربا ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الربا عن
غيرها لان العلماء بين رجلين احدهما يقول بقياس غير هذه الاجناس بعلة الاباحة والآخر يقيس عليها

عن هذا فان تعلق من سوى بين الاسم والصفة بان جماعة من اهل العلم استدلوا على ان غير الماء لا يطهر
كالماء بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فنفوا الحكم عن غير الماء وهو معلق بالاسم لا بالصفة
فالجواب ان من فعل ذلك فقد اخطا في اللغة وقد حكينا ان في الناس من يسوي مخطئا بين الاسم
والصفة في تعلق الحكم بكل واحد منهما فيمكن ان يكون من استدل بهذه الاية انما عول على ان الماء
فيها يجري مجرى الصفة لان يطلق اسم الماء يخالف مضافه فاجراه مجرى كون الابل سائمة وعاملة
واما الدلالة على ان الصفة كالاسم في الحكم الذي ذكرناه فهي ان الغرض في وضع الاسماء في اصل اللغة
هو التمييز والتعريف وليمكنهم ان يخبروا عما غاب عنهم بالعبارة كما اخبروا عن الحاضر بالاشارة فوضعوا
الاسماء لهذا الغرض ولما وقع الاشتراك بالاتفاق في الاسماء بطل الغرض الذي هو التمييز والتعريف
فاحتاجوا الى ادخال الصفات والحاقها بالاسماء ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يقع فيه
اشتراك ولولا الاشتراك الواقع في الاسماء لما احتيج الى الصفة الا ترى انه لو لم يكن في العالم من اسمه
زيد الا شخص واحد يكفي في الاخبار عنه ان يقول قام زيد ولم يحتج الى ادخال الصفة فبان بهذه
الجملة ان الصفة كالاسم في الغرض وان الصفات كبعض الاسماء واذا ثبت ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما
يجري مجراه ويقوم مقامه ومما يبين ان الاسم كالصفة ان المخبر قد يحتاج الى ان يخبر عن شخص بعينه
فيذكره بلقبه وقد يجوز ان يحتاج الى ان يخبر عنه في حال دون اخرى فيذكره بصفة فصارت
الصفة مميزة للاحوال كما ان الاسماء مميزة للاعيان فحلا محلا واحدا في الحكم الذي ذكرناه ومما يدل
ايضا على بطلان دليل الخطاب ان اللفظ انما يدل على ما يتناوله او على ما يكون بان يتناوله اولى
فاما ان يدل على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول اولى فلا واذا كان الحكم المعلق بالصفة لم يتناول غير
المذكور ولا ما هو بان يتناوله اولى لم يدل الا على ما اقتضاه لفظه وشرح هذه الجملة ان قوله في
سائمة الغنم الزكاة معلوم حسا واضطرارا انه لم يتناول المعلوفة ولا يمكن الخلاف فيها بعد بحث
الحس ولا هو بتناولها اولى لانه لو قال في سائمة الغنم الزكاة دون معلوفتها لما كان
متناقضا ومن شان اللفظ اذا دل على ما لم يتناوله بلفظه لكنه بان يتناوله اولى ان يمنع من
التصريح بخلافه الا ترى ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف لما تناول النهي عن التافيف بلفظه وكان

بان يتناول

بان يتناول سائر المكروه اولى لم يجز ان يتبعه بالحقه بان يقول لا تقل لهما اف واضربهما واشتمهما لانه
نقض لما تقدم فبان ان قوله في سائمة الغنم الزكاة ليس يتناوله المعلوفة اولى والذي يدل على ان اللفظ
لا يدل على ما لا يتناوله ولا يكون بالتناول اولى انه لو دل على ذلك لم ينحصر مدلوله لان ما لا يتناوله
اللفظ لا يتناهى وليس بعضه بان يدل عليه اللفظ مع عدم التناول باولى من بعض ومما يدل ايضا على
ما ذكرناه حسن استفهام القائل من يثبت طوال غلمانه وانتشار قصيرها فقال اضرب الطوال من
غلماني ولم تضربهم وليست العادة من غير انك لم تفهم فلو كان تعليق الحكم بالصفة يقتضي
نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة كاقتضائه ثبوته لما له تلك الصفة لكان هذا الاستفهام مستقبحا كما يقبح
ان يستفهم عن حكم ما يتعلق اللفظ به فلو كان الامران مفهومين من اللفظ لاشتركا في حسن الاستفهام و
قبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام عن ذلك لمن لم يقل بدليل الخطاب فاما من تكلم بما ذكرتموه من
الذاهبين الى دليل الخطاب فهو لا يستفهم من مراده الا على وجه واحد وهو ان يكون اراد على سبيل المجاز
خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب فحسن استفهامه لذلك قلنا نحن نستفهم كل قائل المتكلم بمثل هذا الخطاب
معلوم من حاله سواء علمنا مذهبه في دليل الخطاب او شككنا فيه واهل اللغة يستفهم بعضهم بعضا
في مثل هذا الخطاب وليس لهم مذهب مخصوص في دليل الخطاب فاما تجويزنا ان يكون المخاطب عدل
عن الحقيقة الى المجاز فان هذا هو علة حسن الاستفهام فقط لانه لا كلام نسمعه الا ونحن نجوز من
طريق التقدير ان يكون المخاطب به اراد المجاز ولم يرد الحقيقة وقد علمنا انه يقبح الاستفهام في مواضع كثيرة
فدل على فساد هذه العلة على ان المخاطب لنا اذا كان حكيما واراد المجاز فيجب ان يقرن به ما يدل على
انه متجوز ولا يحسن منه الاطلاق وقد استدل المخالف لنا في هذه المسئلة باشياء **منها** ان تعليق
الحكم بالسوم لو لم يدل على انتفائه اذا انتفت الصفة لم يكن لتعليقه بالسوم معنى وكان عبثا **ومنها**
ان تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من الغنم ويقوم مقام قوله في الغنم الا السائمة الزكاة
فكما انه لو قال ذلك لوجب ان تكون الجملة المستثنى منها بخلاف الاستثناء فكذلك تعليق الحكم بصفة
ومنها ان تعليق الحكم بالشرط لما دل على انتفائه بانتفاء الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما ان
كل واحد منهما كالاخر في التخصيص لانه لا فرق بين ان يقول في السائمة من الغنم الزكاة وبين ان يقول فيها

لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في كل كلام م

اذا كانت سائمة الزكوة **ومنها** ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم عند نزول قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر
لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم انه عم قال لازيدن على السبعين فلولم يعلم عم من جهة دليل الخطاب
ان ما فوق السبعين بخلافها لم يقل ذلك **ومنها** تعلقهم بما روى عن عمر ابن الخطاب ان يعلى بن
منيه سأله فقال له ما بالنا نقصر وقد امنا فقال عجبت مما عجبت منه فسالت عنه رسول الله صلعم
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فتعجبهما من ذلك يدل على انهما فهما من تعلق
القصر بالخوف ان حال الامن بخلافه **ومنها** ما روي ان الصحابة كلهم قالوا الماء من الماء منسوخ ولا
يكون ذلك منسوخا الا من جهة دليل الخطاب وان الخبر يقتضي نفي وجوب الاغتسال بالماء من غير انزال
الماء **ومنها** ان الامة انما تحققنا ان التيمم لا يجب الا عند عدم الماء لقوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا وكذلك الصيام في الكفارة وانه لا يجزي الا عند عدم الرقبة انما رجع فيه الى الظاهر والجواب
عن الاول ان في تعليق الحكم بالسوم فائدة لانا انما نعلم وجوب الزكوة في السائمة وما كنا نعلم ذلك قبله
ويجوز ان يكون حكم المعلوفة في الزكوة حكم السائمة وان علمناه بدليل اخر وليس يمتنع في الحكمين المتماثلين
ان يعلما بدليلين مختلفين بحسب المصلحة الا ترى ان حكم ما لا يقع النص عليه من الاجناس في الربا
حكم المنصوص عليه ومع ذلك فدلنا على ثبوت الربو في الاجناس المذكورة بالنص وفي ما كلفنا في اثباته
وغيرها الى دلالة اخرى من قياس او غيره والجواب عن الثاني ان الاستثناء من العموم لم يدل بلفظ
نفسه على ان ما لم يتناوله بخلاف حكمه وانما دل العموم على دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء
بعض ما تناوله العموم علمنا حكم من المستثنى بلفظ الاستثناء وتناوله لما تناوله وعلمنا ان حكم ما لم
يتناوله بخلافه بلفظ العموم مثال ذلك ان القايل اذا قال اضرب القوم الا زيدا فانما يعلم بالاستثناء
ان زيدا ليس بمضروب ويعلم ان ما عداه من القوم يجب ضربه بلفظ العموم لا من دليل الخطاب وفي الاستثناء وليس هذا
موجودا في قوله عم في سائمة الغنم الزكوة لانه عم ما استثنى من جملة مذكورة ولو كان السائمة الغنم اسم يختص
بها من غير اضافة الى الغنم تعلق الزكوة به وليس كل شي معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء لان
للاستثناء الفاظا موضوعة له وما لم يدخل فيه لم يكن مستثنى منه ولا يكون الاستثناء واذا الا على
جملة مستقلة بنفسها وكل هذا او وجب مراعاته لم يجز ان يجري قوله عم في سائمة الغنم الزكوة مجرى

الجمل

الجمل المستثنى منها والجواب عن الثالث ان الشرط عندنا كالصفة في انه لا يدل على ان ما عداه بخلافه
بمجرد الشرط لا يعلم ذلك وانما يعلم في بعض المواضع بدليل منفصل لان تاثير الشرط ان يتعلق الحكم به
ليس يمتنع ان يخلفه وينوب عنه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم انما يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني
الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم
اليمين الى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى والصحيح
ان الحكم اذا علق بغاية او عدد فانه لا يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه لانا انما نعلم ان ما زاد على
الثمانين في حد القاذف لا يجوز لان ما زاد على ذلك محظور بالعقل فاذا وردت العبادة تعبد بمخصوص
خرجنا عن الحظر بدلالة وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل وهو الحظر وكذلك اذا قال الرجل
لغلامه اعط زيدا مائة درهم فانما يعلم حظر الزائد على المذكور بالاصل ولو قال اعطيت فلانا مائة
لم يدل لفظا ولا عقلا على انه لم يعطه اكثر من ذلك فاما تعليق الحكم بغاية فانما يدل على ثبوته الى
تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه واثباته بدليل فانما علمنا في قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى
يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى سبحانه
حتى يطهرن ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غير ما يدل عليه اللفظ كما نعلم ان ما عدا
السائمة بخلافها في الزكوة وانما علمناه بدليل ومن فرق بين تعليق الحكم بصفة وبين تعليقه بغاية
ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لمذهبه بين امرين لا فرق بينهما فاذا قال فاي معنى لقوله تعالى ثم
اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله عم في سائمة
الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا
النص ونعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما تعلق بغاية حرفا بحرف والصحيح
ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على ان ما عداه بخلافه على كل حال بخلاف قول من يقول انه يدل على ذلك
اذا كان بيانا وانما قلنا ذلك لان ما وضع له القول لا يختلف بان يكون مبتدا او بيانا واذا لم يدل
تعليق الحكم بالصفة على نفي ما عداه فانما لم يدل على ذلك لشي يرجع الى اللفظ فهو في كل موضع كذلك

والجواب عن الرابع ان ما طريقه العلم لا يرجع فيه الى اخبار الآحاد لا سيما اذا كانت ضعيفة وهذا الخبر
يتضمن انه عم ليستغفر للكفار وذلك لا يجوز واكثر ما فيه انه عم عقل ان ما فوق السبعين بخلاف السبعين
فمن اين انه فهم ذلك من ظاهر الخبر من غير دليل سواه وللقائل ان يقول ان الاستغفار لهم كان في الاصل
مباحا فلما ورد النص بحظر السبعين بقي ما زاد عليه على الاصل وقد روي في هذا الخبر انه عم قال
لو علمت اني ان زدت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت وعلى هذه الرواية لا شبهة في الخبر والنبي عم
افصح واعرف باغراض العرب من ان يجوز عليه مثل ذلك لان معنى الاية النهي عن الاستغفار للكفار
وانك لو اكثرت في الاستغفار للكفار ما غفر الله لهم فعبر عن الاكثار بالسبعين ولا فرق بينها وبين
ما زاد عليها كما تقول العرب لو جئتني سبعين مرة ما جئتك ولا فرق بين الاعداد المختلفة في هذا
الغرض فكانه يقول لو جئتني كثيرا او قليلا ما جئتك واي عدد تضمنه لفظ فهو كغيره والجواب عن
الخامس انه ايضا خبر واحد لا يحتج بمثله في هذا الموضع ومع ذلك لا يدل على موضع الخلاف لانا
لا نعلم ان تعجبهما من القصر مع زوال الخوف هو لاجل تعليق القصر بالخوف ويجوز ان يكون تعجبهما لانهما
عقلا من الايات الواردة في ايجاب الصلوة وجوب الاتمام في كل حال فاعتقدا ان المستثنى من ذلك
هو حال الخوف فتعجبا لهذا الوجه والجواب عن السادس انه اذا احتج قولهم ان الماء من الماء منسوخ فمن
اين انهم عقلوا من ظاهره نفي وجوب الغسل من غير الماء ولعلهم علموه بدليل سوى اللفظ لانهم انما حكموا
بانه منسوخ فلا بد من ان يكونوا قد فهموا ان ما عداه بخلافه فمن اين انهم فهموا ذلك باللفظ دون دليل
آخر وقد روي هذا الخبر بلفظ اخر وهو انه قال لا ماء الا من الماء وعلى هذا اللفظ لا شبهة في الخبر
ان الخطاب لم يبين حكمه قولها في هذا الخبر انه منسوخ وهل النسخ يتناوله او دليله او ما علم منه بقرينة
وقد علمنا ان المذكور من الحكم في اللفظ وهو وجوب الغسل بالماء من انزال الماء ليس بمنسوخ فمن اين ان
النسخ يتناول دليل اللفظ دون ما علم منه بقرينة وليس لهم ان يقولوا المراد بذلك الاقتصار من الماء
على الماء لانهم ليسوا باولى منا ان نقول المراد به ان الوضوء من الماء منسوخ بوجوب الاغتسال فقد
روي انهم كانوا يتوضون من التقاء الختانين فاوجب الغسل في ذلك والجواب عن السابع ان آية
التيمم وآية الكفارات بين فيهما حكم الاصل وحكم البدل لانه تعالى اوجب الطهارة عند وجود الماء و

الحصر
كلام في افادة انما

اوجب

اوجب التيمم عند عدمه وكذلك في الكفارة لانه اوجب الرقبة في الاصل وعند عدمها اوجب الصيام فعلمنا
حكم البدل والمبدل جميعا بالنص وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل

باب الكلام في النسخ وما يتعلق به فصل في حد النسخ ومهم احكامه

اعلم انه لا حاجة بنا الى بيان معنى النسخ في اصل اللغة فيقع في ذلك اختلاف لا فائدة في بيان الصحيح منه
ولا يحتاج اليه بل بيان حده في الشرع وعلى مقتضى الادلة الشرعية والدليل الموصوف بانه ناسخ هو ما دل
على ان مثل الحكم الثابت بالنص الاول غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص الاول مع
تراخيه عنه والذي يجب العلم به وتقريره في النفس المعاني التي يبنى حد النسخ عليها ثم يكون العبارة
بحسب ما تقرر من المعاني والتكليف على ضربين احدهما مستمر والاخر لا يستمر فيها فالاول لا يدخل
النسخ فيه والمستمر على ضربين احدهما ان يكون الذي به يعلم ثباته واستمراره به يعلم زواله عند غايته
ولا مدخل للنسخ في ذلك والضرب الثاني يعلم بالنص او بقرينة استمراره ويحتاج في معرفة زواله الى
امر سواه وذلك على ضربين احدهما ان يكون ما علم زواله به يعلم عقلا كالعجز والتعذر ولا مدخل
للنسخ في ذلك والقسم الاخر يعلم زواله بدليل شرعي فالنسخ يدخل في هذا الوجه خاصة واذا اختلفت
هذه الجملة فالواجب في العبارة ان يقع بحسبها والثاني ان نحد النسخ بانه ما دل على تغير طريقة الحكم
الثابت بالنص الاول في باب الاستمرار لانه ذكر الطريقة في الحد يبين ان النسخ لم يلحق نفس المراد وانما
لحق الايجاب وكان الدليل الثاني كشف عن تغير الايجاب والدليل على الحقيقة هو الموصوف بانه
ناسخ فاذا وصفوه تعالى بانه ناسخ الاحكام فمن حيث فعل تعالى ما هو نسخ واذا قيل في الحكم انه ناسخ
فمن حيث كان دليلا ولذلك لا يكون نسخا الا مع المضادة فاما المنسوخ فهو الدليل الذي تغير حكمه
بالدليل الناسخ وقد يوصف ايضا الحكم بذلك لانه المقصد بالدلالة ولانه هو الذي يتغير واعلم ان الناسخ
والمنسوخ معا يجب ان يكونا شرعيين ولا يكونا عقليين ولا احدهما لانه لا يقال ان تحريم الخمر نسخ اباحتها
ولا ان الموت نسخ عن المكلف ما كان كلفه لما كانت هذه الاحكام عقلية ومن حق الناسخ ان يكون
المراد به غير المراد بالمنسوخ وسيأتي بيان ذلك فيما نعيد به الله تعالى ومن حقه ان يكون منفصلا
من المنسوخ ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال ولا خلاف في ذلك ومن شرطه ان لا يكون موقتا

الكلام

بغاية نفيضي او نغاية ذلك الحكم والموقت بغاية على ضربين احدهما ان يعلم باللفظ من غير حاجة الى غيره
كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والضرب الاخر ان يعلم الغاية على سبيل الجملة ويحتاج الى تفصيلها
الى دليل سمعي نحو قوله تعالى ودعوا اهل هذا الفعل الى ان انسخه عنكم والدليل الشرعي الوارد بزوال الحكم
يوصف بانه ناسخ ومن شرط النسخ ان يكون في الاحكام الشرعية دون اجناس الافعال وينقسم الى ثلثة اقسام
احدها ان يزول الحكم لا الى بدل والثاني ان يزول الى بدل يضاده والثالث ان يزول الى مثله بدلا
فاما زواله لا الى بدل فانما يكون نسخا لانه يعلم به ان مثل حكم الثابت بالنص المتقدم زائل في المستقبل
ولانه اذا زال الى بدل فالذي اوجب كونه منسوخا زواله لا ثبوت البدل لانه ان ثبت من دون زوال
الاول لم يكن نسخا ومن حق هذا الضرب الا يعلم نسخه الا بدليل دون الاحكام فاما ما يرتفع الى بدل
مخالف فمن حقه ايضا انه لا يعلم الا بدليل سوى الحكم لان الحكم اذا لم ينافه لم يعلم به كونه منسوخا
مثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان بانه نسخ وجوب صوم عاشوراء وان الزكوة نسخ وجوب سائر
الحقوق ومتى قيل فيما هذه حاله انه كذا نسخ بكذا فتجاوز والمراد به انه عنده علم النسخ الاول واما النسخ بحكم
يضاده فقد يقع بثبوت الحكم وقد يقع ايضا بدليل وانما كان كذلك لان تضاد الحكمين دليل على زوال
احدهما بالاخر من حيث علم انهما لا يصح ان يجتمعا في التكليف ولا شبهة في ان الحظر يضاد الاباحة و
الندب والوجوب فالوجوب ايضا في حكم الضد للندب والاباحة لان كونه مباحا يقتضي نفي حاله
يكون ندبا او واجبا وكونه ندبا يقتضي نفي ماله يكون واجبا ومن شرط الناسخ ان يكون في وقوع العلم
به كالمنسوخ وسنبين بيان ذلك في ابطال النسخ بخبر الواحد بمشية الله تعالى وليس من شرط الناسخ
ان يكون لفظ المنسوخ شاملا ولا دالا لانه لا فرق بين ان نعلم استمرار الحكم بظاهر الخطاب او نعلم ذلك بقرينة
وليس من شرطه ان لا يتاخر عن المنسوخ كما قلنا في تخصيص العام وبيان المجمل عند من ذهب الى ذلك
بل الناسخ يجب تاخره كما مر جوابه فيما تقدم وليس من شرط النسخ التنبيه في حال الخطاب في الجملة عليه
على ما ظنه بعضهم وذلك انه لا وجه لوجوب ذلك بل هو موقوف على المصلحة وربما اقتضته وربما لم تقتضه
وليس من شرطه الا يكون اللفظ مقتضيا للتابيد فمن الناس من ذهب الى انه تعالى لو قال افعلوا الصلوة
ابدا لما جاز النسخ وانما يجوز مع الاطلاق وهذا باطل لان لفظ التابيد في المتعارف لا يقتضي التوقيت

كقول

كقول القائل لالازم الغريم ابدا ونعلم العلم ابدا وقد ثبت ان التكليف منقطع وان انقطاعه يقع من
وجوه فكيف يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من العجز ووجوه التعذر وليس من شرط
النسخ الا يقع الا بما هو اخف في التكليف على ما ذهب اليه بعض اهل الظاهر وذلك ان التكليف على سبيل الابتداء
وعلى جهة النسخ انما هو تابع للمصلحة وقد يتفق المصلحة في الاشق والاخف سواء وفي الاشق من زيادة التعريض
للثواب ما ليس في الاخف والسهل وهذه صفته حيلة وقد ذكر في موضع النسخ في القران ما هو اشق
ثانيه كفاية وهو معروف **فصل في الفصل بين النسخ والبدا والتخصيص** اعلم ان البداء
في وضع اللغة هو الظهور وانما يقال بدا له ان يفعل اذا ظهر له من علم او ظن ما لم يكن ظاهرا وللبداء
شرائط وهي ان يكون الفعل المامور به واحدا والمكلف واحدا والوجه كذلك والوقت كذلك
فان تغير بهذه الوجوه الاربعة بان امر بعد نهي او نهى بعد امر اقتضى البداء وانما قلنا ان ذلك يدل على البداء
لانه لا وجه له الا تغير حال المكلف في العلم والظن لانه لو كانت حاله على ما كانت عليه لما امر بنفس ما نهى
عنه او نهى عن نفس ما امر به مع باقي الشرائط وكان ابو هاشم يمنع في الله تعالى ان يامر بما نهى عنه مع تمام
الشرائط لوجهين احدهما انه دلالة البداء والاخر لانه يقتضي اضافة قبيح اليه تعالى اما الامر او النهي وهو
احد قولي ابي علي والقول الاخر انه يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الاخر الذي ذكرناه من اقتضائه
اضافة القبيح اليه تعالى لان البداء لا يتصور فيمن هو عالم لنفسه والاولى ان يمنع منه للوجهين
لان ما من شانه ان يدل على امر من الامور لا يخرجه القديم تعالى مع فقد مدلوله لان ذلك يجري
مجرى فعل كل قبيح الاترى ان فعله تعالى لما يطابق اقتراح الطالب لتصديقه لما كان دلالة التصديق
لم يجز ان يفعله مع الكذاب لانه يدل على خلاف ما الحال عليه والنسخ انما يخالف البداء لتغاير الفعلين
فان الفعل المامور به غير المنهي عنه واذا تغاير الفعلان فلا بد من تغاير الوقتين فكان النسخ يخالف
البداء بتغاير الفعلين والوقتين فاما الفرق بين النسخ والتخصيص فقد مضى فيما تقدم فلا وجه لاعادته
فصل فيما يصح فيه معنى النسخ من افعال المكلف اعلم ان معنى النسخ انما يصح دخوله في حكم
مستمر لان ما لم يستمر لا يدخل فيه معنى النسخ ولا النسخ نفسه ولا بد ايضا ان يكون مما يصح تغيره بعد
استمراره لانه متى كان مما يستمر على حالة واحدة لم يصح دخول النسخ ولا معناه فيه ويختص النسخ نفسه

بان يكون الحكم المستمر ثابتا بالشرع وكذلك رد الوديعة فما يجب استمراره على وجه واحد من الافعال ينقسم
الى قسمين احدهما ان يكون وجوب استمراره لصفة هو عليها كوجوب الانصاف وقبح الكذب والجهل و
القسم الاخر لا يجوز تغييره من حيث كان كونه لطفا لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى وعدله وتوحيده والذي
يجوز تغييره من الافعال نحو الضرب والنفع والقيام والقعود ووجوه التصرف لانه قد يحسن تارة ويقبح
اخرى فمعنى النسخ يجوز دخوله فيه واما نفس النسخ فانما يدخل فيما تقدم ذكره فيما ثبت حكمه على وجه نقول
ايضا كذلك **فصل فيما يحسن من النهي بعد الامر والامر بعد النهي** اعلم ان الامر والنهي لا
يخلو من ان يكون متناولهما واحدا او متغايرا فان كان واحدا فلن يحسن الا على وجه واحد وهو ان يأمر
بالفعل على وجه وينهى عنه على وجه اخر وربما كانت وجوهه كثيرة نحو ان ينهى عن ايقاعه على بعضها ا
ويأمر بذلك فاما اذا تغاير المتناول فهو على قسمين احدهما ان لا يكون المكلف ايضا متغايرا فيحسن
الامر باحدهما والنهي عن الاخر على كل وجه اذا قبح احدهما وحسن الاخر والقسم الثاني ان يكون المكلف واحدا
وينقسم الى قسمين احدهما ان لا يتميز له احد الفعلين من الاخر بان يكون الصورة واحدة والوجه واحدا فلا
يجوز ان يأمره تعالى باحدهما وينهاه عن الاخر تعالى عن فعل القبيح فاما اذا تميز له احدهما من الاخر فيحسن
الامر والنهي بحسب الحسن والقبح **فصل في الدلالة على جواز نسخ الشرائع** اعلم انه لا خلاف بين
المسلمين في هذه المسألة وانما الخلاف فيها مع اليهود ولا يختص الكلام على اليهود في ابواب اصول الفقه
وقد تكلمنا عليهم في كتابنا المعروف بالنجوم وغيره بما فيه كفاية ومن شذ من جملة المسلمين فخالف في
هذه المسألة فانما خلافه يرجع الى العبارة ولا مضايقة في العبارات مع سلامة المعاني وقد ورد
في الشرع من نسخ القبلة بالقبلة والعدة بالعدة ما هو واضح واذا كان الشرع تابعا للمصلحة فلا يبعد
مع تغيرها من النسخ **فصل في دخول النسخ في الاخبار** اعلم ان النسخ اذا دخل في الامر والنهي
فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاهما وتناولهما لا عليهما انفسهما والخبر في هذا الحكم كالامر
والنهي لان مقتضاه كمقتضاهما واذا كان جواز النسخ في فعل المكلف انما صح لامر يرجع الى تغير حال
الفعل في المصلحة لا لامر يرجع الى الصيغة الدالة فلا فرق اذا تغيرت المصلحة بين ان يدل على ذلك من
خاطبنا بما هو خبر او امر او نهي وقد بينا ان قول القائل افعل كقوله اريد منك ان تفعل وان قوله لا تفعل

بمنزله

بمنزلة قوله اني اكره ان تفعل وهذه الجملة تقتضي جواز دخول النسخ في مقتضى الاخبار كما دخلت في مقتضى
الامر والنهي فان قيل ان الخبر يقتضي دخله النسخ اقتضى تجويز الكذب قلنا والامر يقتضي دخله النسخ اوجب البداء
فان قيل ان النسخ لا يتناول عين ما اريد به الامر قلنا مثل ذلك في الخبر وانما قال المتكلمون قديما ان
النسخ لا يدخل في الاخبار وارادوا الخبر عما كان ويكون مما لا يتعلق بالتكليف ولا شبهة في جواز ان يدل
الله تعالى على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار ومعلوم ان النسخ لو كان الامر على ما قالوه لما ساغ في الشرعيات
فوضح ان الامر على ما ذكرناه فاما دخول معنى النسخ في نفس الاخبار فجائز لانه لا يمتنع ان يكلفنا تعالى ان نفعله
الا ويجوز ان يزيل عنا التكليف في امثال الخبر عن التوحيد الا ترى ان الجنب قد منع من قراءة القرآن
وقد كان يجوز تلاوته في الشهادتين وكون هذا الخبر صدقا لا يمنع من ان التعبد به اذا عرض في ذلك ان
يكون مفسدة فان قيل اتجيزون مثل ذلك في العلم والاعتقاد قلنا اما العلم الذي علمنا وجوبه لكونه لطفا
لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى فلا يجوز فيه النسخ لاستحالة تغير حاله في وجه الوجوب واما العلم بغيره فيجوز ان
يكون مفسدة وذلك وجه قبيح فدخول النسخ فيه جائز **فصل في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ**
التلاوة دونه اعلم ان الحكم والتلاوة عبادتان يتبعان المصلحة فجائز دخول النسخ فيهما معا وفي
كل واحدة دون الاخرى بحسب ما تقتضيه المصلحة ومثال نسخ الحكم دون التلاوة نسخ الاعتداد بالحول
وتقديم الصدقة امام المناجاة ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به لانه من جهة خبر الاحاد وهو
ما روي ان من جملة القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فنسخت تلاوة ذلك ومثال نسخ الحكم
والتلاوة معا موجود ايضا في اخبار الاحاد وهو ما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل الله
سبحانه عشر رضعات يحرمن فنسخ بخمس وان ذلك كان يتلى **فصل في جواز نسخ العبادة**
قبل فعلها اعلم ان الشبهة في هذه المسألة كالمرتفعة وانما الشبهة في المسألة التي تلي هذا الفصل ولا بد
من بيان الحق فيها ازالة للشبهة والصحيح ان نسخ الشيء قبل فعله وبعد مضي وقته جائز لان الله تعالى قد يحسن ولا شبهة
ان يأمر بالفعل من يعصيه كما يحسن ان يأمر من يطيعه واذا كان لو امر من اطاع لجاز النسخ بلا خلاف
فكذلك اذا امر من يعصي لان بالطاعة والمعصية لا يتغير النسخ التابع لتغير المصالح في المستقبل
وايضا فقد دللنا على ان الشرائع لازمة للكفار فالنسخ قد تناولهم وان عصوا ولم يفعلوا واذا جاز

بينهم جائز في تجويزهم **فصل في انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله** اختلف الناس في ذلك
فذهب قوم من المتكلمين ومن اصحاب الشافعي الى انه جائز ان ينسخ العبادة قبل وقت فعلها وذهب
اكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى انه غير جائز وهو الصحيح والذي يدل عليه
وجوه احدها انه يقتضي البداء لان شروط البداء التي تقدم ذكرها حاصلة ههنا والوجه الاخر ان ذلك
يقتضي اضافة قبيح الى الله تعالى اما الامر او النهي لان الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا فالامر به قبيح او حسنا
فيكون النهي عنه قبيحا وليس يمكنهم ان يقولوا ان المكلف ليس بواحد ولا الوقت لانه ابطال للمسئلة من
حيث كان الخلاف في هل يجوز ان ينسخ عن مكلف بعينه ما امر به في وقت بعينه بالنهي قبل حضور
الوقت فعند لو انضاف ذلك الى الشرطين الاخيرين من كون الفعل واحدا او كون الوجه او الشرط واحدا وتغايرا بينها
الفعل لا يمكن فيه الا وجوه ثلثة احدها ان النهي متناول للفعل والامر الاول يتناول الاعتقاد وثانيها
ان النهي يتناول مثل الفعل الذي تناوله الامر الاول وثالثها ان يتناول الثاني خلاف ما تناوله
الاول لانه لا يمكنه ان يقول يتناول ضد ما تناوله الاول لانه يوجب انه تعالى لم يكن ناهيا عن ضد ما
يوجبه ويلزمه وصلاة الا ان ناهيا عنه وضد الواجب لا يجوز ان يتغير فلا مدخل لذلك في النسخ الذي
يبطل ان يكون النهي يتناول مثل ما تناوله الامر ان الفعلين اذا اختصا بوقت واحد والوجه واحد لم
يجز ان يكون احدهما مصلحة والاخر مفسدة فالامر الاول يوجبها فكذلك النهي الثاني ولان التمييز بينهما
غير ممكن فلا يجوز ان يتناول التكليف احدهما دون الاخر فاما الاعتقاد فانهم يقولون انه تعالى امر
بالفعل الاول واراد الاعتقاد وتناول النهي بعينه نفس الفعل والجواب عنه ان لفظ الامر يتناول
الفعل فكيف يحمل على الاعتقاد ويعدل عن الظاهر وهذا الوجه يسقط الخلاف في المسئلة لانه امر بشيء
ونهي عن غيره والخلاف انما هو في ان ينهى عن نفس ما امر به ثم هذا الاعتقاد لا يخلو من ان يكون اعتقادا
لوجوب الفعل او لانا نفعله لا محالة فان كان اعتقاد الوجوب فذلك يقتضي وجوب الفعل ويقبح النهي
عنه وان كان اعتقادا لان المكلف يفعله لا محالة فذلك قبيح لان المكلف يجوز الاخترام والمنع فان قيل
هو امر باعتقاد وجوب الفعل بشرط استمرار حكم الامر بان لا يرد النهي قلنا هذا الاشتراط يمكن ان يرد
في نفس الفعل ولا يحتاج الى ذكر الاعتقاد وبعد فان الاعتقاد تابع للفعل فان وجب الفعل مطلقا

كان الاعتقاد كذلك وان كان مشروطا فالاعتقاد مثله لانه تابع له والشرط المذكور ان دخل في الاعتقاد
فلا بد من دخوله في الفعل نفسه والذي يفسد ان يكون لهذا الشرط تاثير ان بقاء الامر وانتفاء النهي لا يكونان
وجها في قبح الفعل ولا حسنه ولا يؤثران فيه ولا هو عدم على وجه يقتضي مصلحة او مفسدة ولا يجري ذلك مجرى
ما نقوله من ان الله تعالى قد امر بالصلوة في وقت مخصوص على جهة العبادة له ونهى عنها في ذلك الوقت
على جهة العبادة لغيره لان هذين الوجهين معقولان ولهما تاثير في الحسن والقبح وليس كذلك بقاء الامر
وانتفاء النهي لان الفعل لا يحسن بالامر ولا يقبح بالنهي ولا لهما تاثير في الوجوه التي يقع عليها ويمكن ان يعترض
هذا الكلام بان يقال الامر والنهي ان لم يقتضيا قبح فعل ولا حسنه ولم يؤثرا في وجه يقع الفعل عليه فلا
بد اذا وقعا من الحكيم تعالى من ان يدلا فالامر اذا وقع يدل على حسن الفعل والنهي على قبحه واذا دلا
على قبح او حسن فلا بد من ثبوت وجه يقتضي اما القبح او الحسن لان الدلالة لا تدل الا على صحة الاثر وان
الامر والنهي وان كانا عندنا لا يؤثران فانا كلنا نستدل بامر الله تعالى على كون الفعل واقعا على وجه يستحق
به الثواب ونهيه على قبحه وكونه مما يستحق به العقاب ونعلم على جهة الجملة ان كل شيء اوجب علينا في
الشرع فلا بد فيه من وجه وجوب وكل شيء حرم فلا بد فيه من وجه قبح وان كنا لا نعلم جهات الوجوب و
القبح على سبيل التفصيل ولا نجعل الامر والنهي يؤثران في تلك الجهات بل يدلان عليها فاما المنكر على هذا
من ان يأمر الله تعالى المكلف بالصلوة في وقت زوال الشمس ويكون هذه الصلوة واجبة في الوقت المعين
متى استمر حكم الامر بها ولم يرد نهي عنها فان ورد النهي عنها دل على تغير حالها واختصاصها بوجه يقبح عليه
فاذا امر بالصلوة فاذا اعتقد وجوبها عليه متى لم ينه عنها فاذا ورد النهي اعتقد قبحها ويكون الغرض
في هذا التكليف مصلحة المكلف كانا قد قدرنا انه تعالى علم انه ان كلفه على هذا الوجه مصلحة كان له في
واجب عليه فعله او قبيح يجتنبه والجواب ان هذه الصلوة المامور بها عند زوال الشمس لا يخلو من ان يكون
فعلها في هذا الوقت مصلحة في الدين او مفسدة فان كان مصلحة فورود النهي لا يغير حالها ويجب قبح
النهي المتناول لها وان كانت مفسدة في نفسها فيتناول الامر او باستمراره لا يغير حالها فيجب قبحها و
قبح الامر المتناول لها اللهم الا ان يقال ان لهذه الصلوة في هذا الوقت المخصوص وجهان يقع على كل واحد
منها فيكون حسنا متى وقعت على احدهما واجبة واذا وقعت على الاخر قبيحة والامر يتناولها على جهة الحسن

والنهي

بنا على الجامع من جهة الحسن ثم بناؤه لها على جهة القبح وهذا ان قيل بطل لانه لو كان لهذه الصلوة جهتان يقع
عليها الوجه بتوقيف ذلك المكلف واعلامه اياه ليفصل بين جهة الحسن وجهة القبح كما فصل بين جهة كون
هذه الصلوة عبادة متقدمة وبين كونها عبادة لغيره وبين وقوعها بطهارة وبينه مخصوص وقت
ووقوعها على خلاف ذلك ونبه له فيما ذكرناه جهة الحسن من جهة القبح فقد كان يجب ان يبينه لنا ايضا
الجهة التي تكون هذه الصلوة عليها مصلحة من جهة كونها مفسدة فلما قيل فعل الطهور بطهارة ووقت
مخصوصة ولم يشرط الخطاب اذا بدا على الشرايط الشرعية المعقولة علمنا ان الصلوة على هذه الشروط
متى وقعت في هذا الوقت كانت مصلحة فيقبح النهي عنها وهذه عمدتنا بالغ اليها مع كثرة الكلام
على هذه المسئلة في الكتب المختلفة وقد تعلق من خالفنا في هذه المسئلة باشياء **اولها** قوله تعالى
يمحوا الله ما يشاء ويثبت ويدخل في هذا الظاهر موضع الخلاف **ثانيها** امره تعالى ابرهيم بذبح ابنه
ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل وفداه بذبح **ثالثها** ما روي في ليلة المعراج من ان الله تعالى اوجب
في اليوم والليلة خمسين صلوة ثم راجع النبي عم الى ان عادت الى خمس وهذا نسخ قبل وقت الفعل
رابعها ان النسخ انما يأتي فيما لم يفعل وما فعل كيف ينسخ **خامسها** انه اذا جاز منع المكلف مما امر
به بالاخترام فكذلك يجوز بالنهي ولا فرق بين الامرين **سادسها** ان السيد قد يأمر عبده
بالتجارة وغيرها بشرط الا ينهاه **سابعها** ان الطهارة انما تجب لوجوب الصلوة ومع ذلك فقد
يمنع المكلف بالموت من الصلوة وان كان قد توضأ فاي فرق بين منعه بالموت ومنعه بالنهي **ثامنها**
ما روي من قوله عم في فتح مكة احلت لي ساعة من نهار ثم لم يقع منه قتال مع المشركين في تلك الساعة
ولا ساعات والجواب عما تعلقوا به اولا ان ظاهر الاية يقتضي محو ما اثبتناه على الحقيقة وذلك لا يليق
بالنسخ وان استعمل فيه فعلى جهة المجاز والاشبه بظاهر الاية ما روي عن ابن عباس من انه يمحو من اللوح المحفوظ
ما يشاء ويثبت ما يشاء مما يتعلق بذلك من صلاح الملائكة فان عدلنا عن الظاهر وحملناه على النسخ
فليس فيه ان يمحو نفس ما اثبته ونحن نقول انه ينسخ الشرايع على الوجه الصحيح وما ذكرته لا يدخل في النسخ
فهي كالمجمل من غير تفصيل والجواب عما تعلقوا به ثانيا انه تعالى لم يأمر ابرهيم بالذبح الذي هو فري
الاوداج بل بمقدماته كالاضجاع له وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والعرب تسمي الشيء باسم

مقدماته

مقدماته والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا فاما تجزع ابرهيم
فلانه اشفق من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بالذبح نفسه لان العادة بذلك جارية فاما الفداء فلا
يمتنع ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح ولا يمتنع ايضا ان يكون من مقدمات الذبح زيادة على ما
فعله لم يكن قد امر بها فان الفدية لا يجب ان تكون من جنس المفدى لان حلق الرأس قد يفدى بدم ما يذبح
وقد قيل ايضا انه عم فرى الاوداج ابنه لكنه كلما فرى جزءا عاد في الحال ملتحما فقد فعل ما امر به من الذبح
وان لم تبطل الحيوة والجواب عما تعلقوا به ثالثا ان خبر المعراج خبر واحد ومثله لا يثبت الخلاف في هذه
المسئلة وغير ممتنع ذلك من التشبيه والا بطل ما يدل على فساده لاقتضائه نسخ الفعل قبل ان يعلم
المكلف انه مأمور به ونقضه ان المصالح الدينية تتعلق بمعرفة الخلق واثباتهم والجواب عما تعلقوا
به رابعا ان النسخ اذا كان لما لم يفعل فمن اين انه لما لم يفعل وقد تناوله الامر دون ان يكون لما لم يفعل
مما قد تقدم فعل نظائره او الامر بها فكانه قيل له لا تفعل نظير ما كنت امرت به من الصلوة في المستقبل والجواب
عما تعلقوا به خامسا انا قد بينا فيما تقدم ان الله تعالى لا يأمر بالفعل من يعلم انه يخترم دونه
والجواب عما تعلقوا به سادسا ان السيد انما حسن منه ذلك مع علمه بجواز البداء عليه وذلك لا يجوز
على الله تعالى والجواب عما تعلقوا به سابعا ان الطهارة لم تجب على الواحد منا لاجل وجوب الصلوة
عليه وكيف يكون كذلك وهو يعلم قبل مضي وقت الصلوة وجوبها عليه وانما تجب عليه الطهارة
لظن وجوب الصلوة عليه وهو يظن وجوبها عليه وان جوز المنع والجواب عما تعلقوا به ثامنا ان هذا
الخبر مما يختص العلم به وجواز النسخ قبل انقضاء الفعل لا قبل وقته وغير ممتنع ان يباح لهم من
قتلهم وسلبهم ما لم يفعله ومثل ذلك لا شبهة فيه **فصل في الزيادة على النص هل يكون نسخا
ام لا** اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان الزيادة اذا غيرت حكم المزيد عليه كانت نسخا وقال قوم
ان الزيادة على النص لا تكون نسخا على كل حال وهو مذهب اكثر اصحاب الشافعي واليه ذهب ابو علي
وابو هاشم وقال آخرون ان الزيادة اذا كان المزيد عليه قد دل على ان ما عداه بخلافه فهي نسخ واعلم ان الزيادة يقتضي النسخ
على النص تنقسم الى قسمين زيادة متصلة وزيادة منفصلة والمتصلة على ضربين مؤثرة في المزيد عليه
وغير مؤثرة فيه فاما الزيادة المتصلة المؤثرة فهي التي تغير حكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع

مستقبلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من تلك كل الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها
فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال كما روي ان فرض
الصلوة كان ركعتين فزيد في صلوة الحضر وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية
لانه لو فعل بعد زيادة ركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكان كانه ما فعلهما ويجب عليه
استينافهما ولان مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من التشهد والسلام ومع فقد هذه الزيادة لا يكون
كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة ولا يلزم على هذا ما نقوله من ان كل
جزء من الصلوة له في استحقاق الثواب حكم نفسه ولا يقف على غيره لان النسخ انما يدخل في الاحكام الشرعية
واستحقاق الثواب من الاحكام العقلية وقد بينا تغير الاحكام الشرعية وعلى هذا الاصل الذي قررناه لو زيد
في زمان الصوم زيادة لكانت هذه الزيادة تقتضي النسخ للعلة التي ذكرناها في الركعتين
المتصلتين فاما زيادة ركن على اركان الحج فليس يتبين فيه انه يكون ناسخا لانفصال بعض اركان
الحج من بعض فانه ليس يجاري مجرى الصلوة والصيام والاولى ان تكون زيادة تغليظ عضو على اعضاء
الطهارة ليس بنسخ فاما ايجاب الصلوة من غير طهارة ثم اشتراط الطهارة فيها بعد ذلك فالواجب
ان نفصل فنقول ان كانت هذه الصلوة يحصل لها بالطهارة حكم شرعي ما كان لها قبل ذلك فقد
تغير بهذه الزيادة حكمها الشرعي فيجب ان يكون نسخا وان لم يكن لها بهذه الزيادة حكم شرعي لم يكن و
ليس الا تقديم فعل الوضوء عليها لم يكن الزيادة نسخا ولو زاد الله تعالى في كفارة الحنث رابعة لم
يكن ذلك نسخا للثلثة لان الحال في جميع الاحكام الشرعية في فعل الثلثة لم يتغير وهي مفعولة بعد
الزيادة على الحد الذي كانت تفعل عليه قبلها وانما تقتضي هذه الزيادة نسخ ترك الكفارات
الثلث لان تركها كان محرما قبل هذه الزيادة فارتفع تحريمه بالزيادة فاما ورود التخيير على التضيق
او التضيق على التخيير فالاولى ان يقال فيما تضيق بعد التخيير انه نسخ لان احد المخير فيه خرج عن حكمه الشرعي
فصار منهيا عنه ومثاله لو ورد صوم شهر رمضان بعد التخيير بينه وبين الفدية فاما ورود التخيير بعد
التضيق فالاشبه انه لا يكون نسخا لان حكم الاول في نفسه لم يتغير وانما تغير حكم الترك لانه كان
محرما ثم صار غير محرم فاما ورود الخبر بالشاهد واليمين فانه لا يكون نسخا للآية لانا قد بينا فيما تقدم

ان الشاهد

ان الشاهد الثاني شرط وليس يمتنع ان يقوم مقام الشرط سواه واذا لم يمنع الآية مما ورد به الخبر لم
يكن منه نسخ لها فاذا قيل الآية تمنع في المعنى من اليمين مع الشاهد من حيث كانت اليمين هي قول المدعي
يجري مجرى دعواه قلنا غير ممتنع ان لا يكون لدعواه حكم ويكون ليمينه حكم وان كانا معا قولا له الا ترى
انه لا حكم لانكاره ولنكوله عن اليمين حكم ولم يجريا في الشريعة مجرى واحدا وان كانا راجعين الى قوله
وكذلك لا حكم لانكاره في اسقاط الدعوى وليمينه هذا الحكم لانها تسقط الدعوى فكذلك لا يمتنع
اذا حلف مع الشاهد ان يكون لقوله من الحكم ما لا يكون لدعواه اذا تجردت فاما مثال الزيادة المتصلة
وان كانت غير مؤثرة فكزيادة العشرين على حد القذف وزيادة النفي على حد الزاني البكر وزيادة الرجم
على حد الزاني المحصن فاما مثال الزيادة المنفصلة فكزيادة صلوة سادسة وشهر للصيام ثان
ولا خلاف في ان ذلك لا يقتضي نسخا وانما هو ابتداء عبادة والخلاف انما هو في الزيادة المتصلة
المتعلقة بالمزيد عليه كالزيادة في الحد فمن الناس من الحق بذلك زيادة الركعتين على الركعتين و
منهم من اجراه مجرى زيادة صلوة سادسة والذي يدل على ان الزيادة في الحد لا يوجب النسخ انها لا
تؤثر في تغير حكم شرعي معقول للمزيد عليه لان من المعلوم ان المزيد عليه يفعل بعد التعبد بالزيادة
على الحد الذي كان يفعل عليه قبلها وانما يجب ضم هذه الزيادة اليه من غير ان يكون اخلاله بضم
هذه الزيادة مؤثرا في الاول فوجب الحاق ذلك بابتداء التعبد وتعلقهم بان الاسم واحد والسبب
واحد ليس بشيء لانه غير ممتنع ان يكون الاسم واحدا والسبب كذلك ويكون ذلك ابتداء تعبد اذا كانت
الاحكام الشرعية لم تتغير وهي التي عليها المعول في باب النسخ وليس لهم ان يقولوا قد تغير حكم شرعي
من حيث صارت الثمانون بعض الحد وكانت قبل الزيادة كله لان قولنا بعض وكل ليس من الاحكام
الشرعية وكذلك قولنا نهاية وغاية ولانه يلزم مثل ذلك في فرض صلوة اليوم والليلة لان الصلوة
لو زيد فيها سادسة لكان الوصف بالكل والبعض والنهاية يتغير ومع ذلك فليس بنسخ ولو انه تعالى
اوجب بدلوك الشمس صلوة اخرى لكان سبب الوجوب واحدا وان لم يكن نسخا فاما تعلقهم برد الشهادة
وانه كان متعلقا بالثمانين ثم تعلق بما زاد عليها فقد تغير الحكم الشرعي فليس بشيء لان رد الشهادة
انما يتعلق بالقذف لا باقامة الحد كما يتعلق بفعل سائر الكبائر ولو سلمنا ان رد الشهادة يتعلق بالحد

بالفعل ولكان لنا ان نقول انه يتعلق بكونه محدودا ولا اعتبار بزيادة عدد الحد ونقصانه في الحكم
الذي هو اداء الشهادة كما ان الاحرام لما كان يتعلق في تحريم الصيد لم يختلف في ذلك كونه محرما بالحج وعمرة
او باحدهما لان المعتبر كونه محرما وكذلك لا فرق بين كونه محدودا ثمانين او احد ثم او بجهات لان المعتبر في الاحكام
الشرعية كونه محدودا ثمانين غير ان يكون لزيادة الاحداث او نقصانها تاثير ويجري ذلك ايضا مجرى اباحة
تزويج المعتدة اذا انقضت عدتها فان عدتها ان زادت او نقصت فالحكم فيما ذكرناه لا يتغير ولا يكون
الزيادة في العدة او النقصان نسخا لاباحة تزويج المعتدة على ان حد القاذف بعينه لا نرى المخالف لان زيادة
العبادة قد تؤثر في رد الشهادة وان لم يتعلق بالمذهب عليه كما يؤثرها اذا تعلقت لان رد الشهادة
انما كان شرطه الفسق وقد علمنا ان الفسق يتغير بزيادة عبادات ونقصانها اذا وقع الاخلال بها يتغير
لذلك تغير الحكم في رد الشهادة فهذا يقتضي ان زيادة كل عبادة وان لم يتعلق بغيرها ولا
كانت متصلة بها يقتضي النسخ **فصل في ان النقصان من النص هل يقتضي النسخ**
اعلم انه لا خلاف في ان النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنقوص وانما الكلام في هل يقتضي ذلك
نسخ المنقوص منه فذهب قوم الى انه يقتضي نسخ العبادة المنقوص منها وذهب اخرون الى انه لا يقتضي
ذلك والواجب ان يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقي بعده من العبادة متى لم يفعل لم يكن له حكم في
الشريعة ولم يجر مجرى فعله قبل النقصان فهذا النقصان نسخ له كما قلناه في زيادة ركعتين على
ركعتين على جهة الاتصال لان العلة في الموضعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس
بنسخ لباقي العبادة ومثال ذلك ان ينقص من الحد عشرون فان ذلك لا يكون ناسخا للباقي الحد على
هذا او نقصت ركعتان من جملة ركعات لكان هذا النقصان نسخا لجملة الصلوة لان الصلوة بعد
النقصان قد تغير حكمها الشرعي ولو فعلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل لم تجز وجعلتها
منسوخة فاما نسخ الطهارة بعد ايجابها فهو غير مقتض لنسخ الصلوة لان حكم الصلوة باق على ما كان
عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي نسخ الصلوة لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته وقد
علمنا ان تغير احكام نجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انما قيل له تطهر بالماء الطاهر
ثم الماء الطاهر منه وما الماء النجس موقوف على البيان وقد يتغير بزيادة ونقصان ولا يتعدى
ذلك

ذلك التغير الى نسخ الطهارة فاما نسخ القبلة فقد ذهب قوم الى انه نسخ الصلوة وذهب اخرون الى انه ليس
بنسخ وجعل القبلة شرطا كتقديم الطهارة والذي يجب تحصيله في هذه المسئلة ان نسخ القبلة لا يخلو
من ان ينسخ بالتوجه الى جهة غيرها او بان يسقط وجوب التوجه [illegible] اليها ويخير فيما عداها من الجهات
لانه من المحال ان يخلو الصلوة من توجه الى جهة من الجهات فان كان قد نسخت بضدها كنسخ التوجه الى بيت
المقدس بالكعبة فلا شبهة في نسخ الصلوة الا ترى انه بعد هذا النسخ لو اوقع الصلوة الى بيت المقدس
على حد ما كان يفعله من قبل لكان لا حكم له بل وجوده في الشرع كعدمه وان كانت القبلة نسخت بان
حظر عليه التوجه الى الجهة المخصوصة التي كان يصلي اليها وخير فيما عداها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلوة
لانه لو اوقعها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل لكانت غير مجزية فصارت منسوخة على ما
اعتقدناه وان نسخ وجوب التوجه الى القبلة بان خير في جميع الجهات لم يكن ذلك نسخا للصلوة الا
يرى انه لو فعلها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل لكانت صحيحة مجزية واما نسخ التصوم بالتخيير
فاما صوم شهر رمضان فلا يجوز ان يكون ناسخا لصوم عاشوراء لان الحكمين انما يتعارضان متى لم
يمكن اجتماعهما وصوم شهر رمضان يجوز ان يجتمع مع صوم يوم عاشوراء فكيف يكون ناسخا له ومعنى هذا
القول انه عند سقوط وجوب صيام عاشوراء امر بصيام شهر رمضان **فصل في جواز نسخ
الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة** اعلم ان كل دليل اوجب العلم والعمل فجائز النسخ به وهذا حكم
الكتاب مع الكتاب والسنة المقطوع بها مع السنة المقطوع بها فلا خلاف في ذلك وانما الخلاف
في نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بها ونسخ السنة بالكتاب وسنبين الكلام على ذلك باذن الله تعالى
فاما السنة التي لا يقطع بها فالكلام في نسخ بعضها ببعض مبني على وجوب العمل باخبار الاحاد فمن عمل
بها في الشريعة نسخ بعضها ببعض ومن لم يعمل بها لم ينسخ بها لان النسخ فرع وتابع لوجوب العمل وسنبين
الكلام على تفصيل ذلك بمشية الله تعالى **فصل في نسخ الاجماع والقياس وفحوى القول**
اعلم ان مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه
دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان للقائل ان يعترض
فيقول اما الاجماع عندنا فدلالة مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده وسنبين ذلك عند

الكلام في الاجماع فاذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفنا في كون الاجماع حجة ينفي
انه في الاحوال كلها مستمر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي
وبعده والنبي صلى الله عليه وسلم اخبر عن امته ... لا تجتمع على خطأ وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان
الاجماع دليلا على الاحكام كالكتاب ... والسنة وما النسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام
التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم دليل باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بان ينزل او يحدث اجماع
يثبت حكم بانه نزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ما ثبت بالاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به ولا يلتفت الى خلاف عيسى بن ابان وقوله ان الاجماع ناسخ لما ورد من السنة
من وجوب الغسل من غسل الميت فاما فحوى القول فغير ممتنع نسخه والنسخ به لانه جار في فهم المراد
مجرى الصريح فما جاز في الصريح جاز فيه فاما نسخ الفحوى دون الصريح والصريح دون الفحوى فيجب
ان يرتب القول فيه على ما نبينه والواجب مراعاة الغرض فيه فيدفع المناقضة وقد علمنا انه لا يجوز
ان يقول لا تقل لهما اف واضربهما لكن يحسن ان يقول لا تضربهما وان قلت لهما اف فيجوز نسخ الاكبر و
تبقية الاصغر ولا يجوز عكس ذلك وغير ممتنع ان يكون الحال فيهما بينا تخالف المصالح الدينية
لانه لا يمتنع ان ينهى من التافيف في الشاهد لاجل الترفه والتنزه عن الامر به ولا يجوز ان
يجامع ذلك ارادة الاضرار الاكبر ومصالح الدين غير ممتنع ان يختص تارة بالاكبر واخرى بالاصغر او
جواز نسخ كل واحد مع تبقية صاحبه فاما نسخ القياس والنسخ به فمبني على ان القياس دليل في الشرع
على الاحكام ونستدل على بطلان ذلك عند الكلام في القياس واذا لم يكن دليلا من ادلة الشرع لم يجز
ان ينسخ ولا ينسخ به ومن ذهب الى تعدية العبادة به يمنع النسخ به بان يقول من شرط صحته ان لا يكون
في الاصول ما يمنع منه وهذا يمنع من كونه ناسخا ويمنعون من ان يكون القياس منسوخا بانه تابع لاصله
ولا يجوز نسخه مع بقاء اصله **فصل في جواز نسخ القران بالسنة** اعلم ان السنة على ضربين
مقطوع عليها معلومة واخرى واردة من طريق الاحاد فاما المقطوع عليها فان الشافعي ومن وافقه
يذهبون الى انها لا ينسخ بها القران وخالفهم باقي العلماء في ذلك واما السنة التي لا يقطع بها فاكثر
الناس على انه لا يقع بها نسخ القران وخالفنا اهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك وادعوا ايضا وقوعه

والذي

والذي يبطل ان ينسخ القران بما ليس بمعلوم من السنة ان هذا فرع مبني على وجوب العمل بخبر الواحد
الشرعية لان من يجوز النسخ يعتمد على انه كما جاز التخصيص به وترك الظاهر لاجله والعمل به في الاحكام المبتدأة
جاز النسخ ايضا به وان دليل وجوب العمل بخبر الواحد مطلق غير مخصص فوجب حمله على العموم واذا بطل
العمل بخبر الواحد في الشرع بما نتكلم عليه عند الكلام في الاخبار بمشيئة الله تعالى بطل النسخ به لان كل
من لم يعمل به في غير النسخ لا ينسخ به فالقول بالنسخ مع الامتناع من العمل به اصلا خارج عن الاجماع
وهذا اولى مما يعتمد في الكتب من ان الصحابة ردت اخبار الاحاد اذا كان فيها ترك القران لان الخصوم
لا يسلمون ذلك ولانه يلزم عليه ان لا يخص الكتاب بخبر الواحد لان فيه تركا لظاهره وليس يجب من
حيث تعبدنا بالعمل بخبر الواحد في غير النسخ اذا سلمنا ذلك وفرضناه ان تعبدنا في النسخ بغير دليل
لان العبادة لا يمتنع اختصاصها بموضع دون موضع اخر الا ترى انا اذا وقفنا العبادة بالعمل به في غير
النسخ فقد وقفت في النسخ وليس احد الموضعين غير الاخر وليس هاهنا لفظ عام يدعى دخول الكل فيه
وخلاف الشافعي في ان السنة المعلومة لا ينسخ بها القران ضعيف جدا لانه لا يذكر فيها شبهة
فيه والذي يدل على فساد هذا المذهب ان السنة المعلومة تجري في وجوب العلم والعمل مجرى الكتاب
فكما ينسخ الكتاب بعضه ببعض كذلك يجوز نسخه بها ولان النسخ انما يتناول الحكم والسنة في
الدلالة عليه كدلالة القران فيجب جواز النسخ بها وليس لاحد ان يقول ان السنة تدل كدلالة القران
لكنها اذا وردت بحكم يضاد القران انزل الله تعالى قرانا يكون هو الناسخ وذلك ان هذه دعوى لا
برهان لمدعيها ومن اين ان الامر على ذلك ولو قدرنا انه تعالى لم ينزل في ذلك القران كيف كان يكون حال
تلك السنة فلا بد من الاعتراف باقتضائها النسخ ثم اذا اجتمعا لم صار الناسخ هو القران دون السنة
وحكم كل واحد من الدليلين حكم صاحبه واذا كان نسخ الحكم بحكم يضاده فلا فرق بين ان يكشف عن
ذلك الحكم المضاد سنة او قران فاما اختصاص القران بوجه الاعجاز فلا تاثير له في وجه دلالته على الاحكام
ولذلك قد يدل على الاحكام منه القدر الذي لا يبين فيه وجه الاعجاز ولو كان هذا الفرق صحيحا
لوجب مثله في ابتداء الحكم بالسنة والتخصيص والبيان ولو انه تعالى جعل دليل نبوته اخبارا متيقنة ثم
انزل القران ليس بمعجز لكان في الدلالة على الاحكام كهو الان وقد اختلف كلام اصحاب الشافعي في هذه

المسألة فانه يقولون ان ذلك لا يجوز عقلا من حيث يقدح في النبوة ويقتضي التنفير وبان اليهود
يقولون انه جائز الا ان الشرع ورد بالمنع منه وربما قالوا انه لم يوجد لما هو خط الله في الشرع فاما العقل
فلا وجه فيه للمنع من ذلك عند التامل الصحيح لانه تعالى اذا اراد ان يدل على الحكم فهو مخير بين ان يدل عليه
بكتاب او سنة مقطوع عليها لان دلالتهما لا تتغير ويجري مجرى اثنين او سنتين واما التنفير فلا
يتم في ادن تناوله لان المعجز اذا دل على صدقه فلم يكن في نسخه الاحكام لسنة الاشك لما في نسخها
بما يوجد من القران وتطرق التهمة في الامر يمنع منه المعجز واما ادعاؤهم انه لم يوجد خلاف في غير
هذه المسألة لان كلامنا الان على جوازه لا على وقوعه واما من ادعى ان الشرع منه منع فانه تعلق
باشياء **اولها** قوله تعالى واذا بدلنا اية مكان اية فبين تعالى ان تبديل الاية انما يكون بالاية
وثانيها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله
من تلقاء نفسي فنفى تبديله لامتثاله **وثالثها** قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم
فجعله الله تعالى مبينا للقران والبيان ضد النسخ والازالة **ورابعها** قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها او مثلها فذكروا في التعلق بهذه الاية وجوها **منها** انه لما قال تعالى نات بخير منها او
مثلها كان الكلام محتملا للكتاب وغيره فلما قال بعده الم تعلم ان الله على كل شيء قدير علم انه
اراد ما يختص هو تعالى بالقدرة عليه من القران المعجز **ومنها** انه قال تعالى نات بخير منها فاضافه الى
نفسه والسنة لا تضاف اليه حقيقة **ومنها** ان لفظ في قول القائل لا اخذ منك ثوبا الا اعطيتك
خيرا منه ان المراد اعطيك ثوبا من جنس الاول **ومنها** ان الاية انما يكون خيرا من الاية بان يكون انفع
منها والانتفاع بالاية يكون بتلاوتها وبامتثال حكمها فيجب ان يكون ما ياتي به خيرا في النفع
على ما نسخه في كلا الوجهين والسنة لا يجتمع لها الا احدهما والجواب فيما تعلقوا به اولا هو ان لفظ
لا دلالة فيه على انه لا يبدل الاية الا باية وانما قال تعالى واذا بدلنا اية مكان اية لان الخلاف في نسخ
حكم الاية ولفظ يتناول نفس الاية والجواب عن الثاني انه ايضا لا يتناول موضع الخلاف لانه انما
نفى ان يكون ذلك من جهته بل بوحي من الله سواء كان ذلك قرانا او سنة والجواب عن الثالث ان النسخ
يدخل في جملة البيان لانه بيان مدة العبادة وصفة ما هو بدل منها وقد قيل ان المراد بالبيان ههنا

التبليغ

التبليغ والاداء حتى يكون القول عاما في جميع المنزل ومتى حمل على غير ذلك كان خاصا في المجمل على
ان النسخ لو انفصل عن البيان لم يمتنع ان يكون ناسخا وان كان مبينا كما لم يمتنع كونه مبينا من كونه مثبتا
للاحكام وقد وصف الله تعالى القران بانه بيان ولم يمنع ذلك من كونه ناسخا والجواب عن الرابع ان الاية
ايضا لا تتناول موضع الخلاف لانها تتناول نفس الاية والخلاف في حكمها على ان لفظ لا يدل على ان
الذي ياتي به يكون ناسخا بل يدل على انه غيرها ناسخ او غيره لانه تعالى قال ما ننسخ من اية نات وهذا يدل
على تقدم النسخ على انزال ما هو خير منها فيجب ان لا يكون النسخ بها وهو متقدم عليها ومعنى خير منها
انه اصلح لنا وانفع في ديننا وانا ننتفع به من جهة الثواب وليس يمتنع على هذا ان يكون ما يدل عليه
السنة من الفعل الناسخ اكثر ثوابا وانفع لنا مما دلت عليه الاية من الفعل المنسوخ واما تعلقهم بان السنة
جزء من القران فيسقط بهذا البيان وبان القران ايضا لا يبقى ان بعضه خير من بعض بالاطلاق وقد
ينسخ بعضه ببعض فاذا فصلوا وفسروا فعلنا مثل ذلك فاما اضافته ذلك اليه تعالى وان ذلك يختص بالكتاب
الذي هو منه بالسنة فالاضافة صحيحة على الوجهين لان السنة انما هي بوحيه تعالى وامره فاضافتها
اليه كاضافة كلامه وقوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لا يدل على صفة ما يكون به النسخ
انما يقتضي انه تعالى قادر على ان ينسخ الفعل بما هو اصلح لنا في الدين منه كان الدليل على ذلك كتابا
او سنة وعن قولهم ان القائل اذا قال لا اخذ منك كذا وكذا الا واعطيك خيرا منه ان الثاني يجب ان يكون
من جنس الاول بل هو صريح بخلاف الشخص لانه لو قال لا اخذ منك ثوبا الا واعطيك فرسا خيرا منه
لما كان قبيحا وقد بينا معنى خير منها وليس يمتنع ان يكون السنة وان انتفع بها من وجه واحد اصلح لنا
من الاية وان كان الانتفاع بها من وجهين لان الانتفاع الذي هو الثواب قد يتضاعف فلا ننكر
ان يزيد الوجه الواحد على الوجهين على ان في درس السنة وتلاوتها ايضا ثوابا وقربة وعبادة

فصل في جواز نسخ السنة بالكتاب انما خالف الشافعي في هذه المسألة والناس كلهم
على خلاف قوله وكل شيء دل على ان السنة المقطوع بها ينسخ القران يدل على هذه المسألة بل هو
ههنا اوكد واوضح لان للقران المزية على السنة وقولهم لو نزلت اية تقتضي نسخ سنة لامر الله تعالى
بان تسن سنة ثانية يكون ناسخة بحكم بغيره لا الزم عن ابن الهم ذلك والى توقف بينهم وبين من قال ان الله

تعالى اذا اراد ان ينسخ سنة لسنة لجوز ان ينزل قرآنا ليكون النسخ به لا بالسنة وبعد فلو سلم لهم ما ادعوه
لم يخرج القرآن من ان يكون ناسخا للسنة بل كانا معا ناسخين ولكن ذلك يلتبس بالبيان فلا يخرج
من كونه مبينا وقد استدل على جواز نسخ السنة بالقرآن بوقوع ذلك والوقوع اكثر من الجواز وذكر ان تأخير
الصلاة في وقت الخوف كان هو الواجب ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا
وانما كان ذلك نسخا من حيث كان تجويز الصلاة مع استيفاء الاركان كالمضاد للاداء في الوقت مع الاخلال
ببعض ذلك وذكر ايضا ان قوله تعالى فلا ترجعوهن الى الكفار نسخ مصالحته صلى الله عليه وسلم قريشا على رد النساء
والاقوى من ذلك نسخ القبلة الاولى وكانت ثابتة بالسنة بالقبلة الثانية وهو معلوم بالقرآن

فصل فيما يعرف به كون الناسخ ناسخا والمنسوخ منسوخا اعلم ان كون الناسخ ناسخا انما يعلم بان
يكون لفظه يقتضي ذلك او معناه ومثال اقتضاء اللفظ ان يقول النسخ كذا بكذا او يجري مجراه قوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها وعن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروا ما بدا لكم ومثال اقتضاء المعنى
ان يتضاد حكم الناسخ والمنسوخ ويمتنع اجتماعهما في التعبد فيعلم بذلك ان احدهما ناسخ للاخر

فصل فيما يعرف به تاريخ الناسخ والمنسوخ اعلم ان اقوى ما علم به التاريخ ان يكون في اللفظ و
انما يصح ان يكون في لفظ الناسخ والمنسوخ اذا كان مذكورا على جهة التفصيل وقد يكون على جهة الجملة في
لفظ المنسوخ نحو ان يقول افعلوا كذا الى ان انسخه عنكم ولو قال الى ان اتحد في وقت كذا لكان وقت
زوال العبادة معلوما بلفظ ايجابها فيخرج بذلك من باب النسخ وقد يعلم التاريخ ايضا بان يضاف
الى وقت او غزاة يعلم بها تقدم وقت المنسوخ لان الغرض معرفة التقدم والتأخر فلا فرق بين ذكر التاريخ
او ذكر ما يضاف اليه انما يعلم به التقدم والتأخر وقد ذكر ايضا ان يكون الراوي معلوما من حال الراوي
انه صحب النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما صحبه الاخر وان عند صحبته انقطعت صحبة الاول فلا بد من ان يشترط في ذلك ان
يكون الذي صحبه اخيرا لم يسمع منه شيئا قبل صحبته له لانه غير ممتنع ان يراه ولا يسمع منه وهو
كافر او غير مصاحب ثم يراه ثانيا ويختص بصحبته فاما اذا علم تقدم احد الحكمين وتأخر الاخر بالدفع
او ما يجري مجراهما فلا شك في ان الثاني هو الناسخ ومثال ذلك ان يكون حكم احدهما مستندا الى
حكم العقل والاخر ثابت بالشرع ويحتمل ان يكون في احدهما شرعا مستقلا والاخر مخالفا او يكون

ابوما

احدهما يتضمن زيادة على الاول او شرطا في الاول المعتبرة لك من الوجوه الدالة على التقدم والتأخر وقد ذكر
من تكلم في اصول الفقه بان التاريخ ايضا يعلم بقول الصحابي وان يحكي ان احد الحكمين كان بعد الاخر
قالوا لان التاريخ نقل وحكاية لا مدخل للاجتهاد فيه فيجب ان يقبل قول الصحابي فيه وهذا الوجه مبني على
العمل بخبر الواحد في الشريعة ومن منع من ذلك وعده ما ابطل وجوب العمل بخبر الواحد بطل هذا الفرع وان صح
فهو صحيح ومنهم من فرق بين قول الصحابي ان كذا نسخ كذا وبين نقله التاريخ فقبل قوله في التصريح بالتاريخ
ولم يقبله في قوله نسخ ذلك ومنهم من يقبل قوله في الامرين والاولى على تسليم قبول اخبار الاحاد الا يرجع الى
قوله ان كذا نسخ كذا لانه لا يقول ذلك صريحا او ذكر مذهبه وانما يثبت التاريخ تبعا للمذهب واذا لم يجز
عند الكل الرجوع في المذاهب الى قول من لا يثبت صحتها فكذلك في هذا الباب ونقل التاريخ مخالف لذلك
لانه لا يتضمن ذكر مذهب يحتج فيه بطريقة الاجتهاد فكان لو قال في الشيء انه محرم لا يعمل عليه ولو قال ان تحريمه
الزمان الفلاني لعمل عليه فكذلك القول فيما تقدم ذكره **باب الكلام**

في الاخبار فصل في حد الخبر وبهم احكامه الواجب ان يحد الخبر بانه ما صح فيه الصدق او الكذب
لان حدهم بما يصح في الكتب بانه ما دخله الصدق والكذب ينتقض بالاخبار التي لا يكون الا صدقا كقولنا
انه تعالى محدث العالم وعالم لنفسه وان الجهل والكذب قبيحان وينتقض ايضا بما لا يكون الا كذبا
نحو ان قولنا ان صانع العالم محدث والكذب حسن وقد حده قوم بانه ما احتمل التصديق والتكذيب فرارا
من ان يقول فيه صادق وكاذب انهما صدقا او كذبا وحد الخبر بانه محتمل التصديق والتكذيب يرجع في
نفسه ويجاد مجرى ما اخبرناه من الحد والتصحيح ان الخبر عن صادق وكاذب بانهما صدقا او كذبا لا يكون
الا كذبا لانه خبر وليس على خلاف ما هو به والخبر انما يصير خبرا بقصد المخبر لان الكلام وان تقدمت
المواضعة فيه فانما يتعلق بما يتعلق بالقصد لان قول القائل محمد رسول الله لا يكون خبرا عنه الا
بالقصد وحكاية الخبر كلفظه ولا يكون الحاكي مخبرا لارتفاع القصد ولفظها ذكر لفظة الكفر عند الاكراه
لا يكون خبرا ولو كانت كذلك لكان كفرا وانما ابيح له اظهار الكلمة بشرط الا اضمار والخبر لا يخلو من صدق
او كذب فلا واسطة بين الامرين لان الخبر يتعلق بالمخبر عنه فلا يخلو المخبر عنه من ان يكون على ما تناوله
الخبر فيكون صدقا او ليس على ما تناوله الخبر فيكون كذبا واذا لم يكن بين النفي والاثبات واسطة في

مخبر المخبر فلا واسطة في الخبر بين الصدق والكذب وقول الجاحظ انه لا يكون كاذبا الا من علم كونه كذلك
يبطل لان العقلاء يصفون كل مخبر علموا ان مخبره ليس على ما تناوله خبره بانه كاذب وان لم يعلموا انه عالم
بذلك ولو كان العلم شرطا لوجب مراعاته كما وجب مراعاة متناول الخبر والمسلمون يصفون اليهود
والنصارى بالكذب على الله وان كان اكثرهم لا يعلم انه كاذب بل يعتقد انه صادق ولو كان الامر على
ما ادعاه الجاحظ لوجب ان يكون قول الحسن العنبري انه كاذب لا يعلم بانه عالم يكذب بمناقضة ومما لا
يمكن ان يكون حقا ومعلوم خلاف ذلك والجاحظ بنى هذا على مذهبه في المعارف وابهام وزره و
اسقاطه وان من لا يعرف فهو معذور وكونه كاذبا يقتضي الذم فلم يصف به الا مع العلم وقد بينا في
الذخيرة وغيرها بطلان هذا المذهب والكلام ان التمكن من المعرفة يقوم مقامها في لحوق الذم و
استحقاق العقاب والصدق من جنس الكذب لان السامع لا يفصل بينهما بالادراك ولو اختلفا في
الجنس لفصل الادراك بينهما ولم يكن الخبر خبرا بجنسه ولا صيغته ولا وجوده بل بقصد المخبر الى كونه
خبرا وكل شيء يدل السابر على ان الامر لم يكن امرا لشيء يرجع الى احوال الامر بما قدمنا ذكره مبسوطا هو دال
في الخبر فلا معنى لاعادته **فصل في ان من الاخبار ما يحصل عنده العلم** اعلم ان اصحاب المقالات
حكوا عن فرقة تعرف بالسمنية انكارها وقوع العلم عند شيء من الاخبار وانهم يقصرون العلم على الادراك
دون غيره والذي يدل على بطلان هذا المذهب انا نجد من سكون نفوسنا الى اعتقاد وجود البلدان
الكبار والحوادث العظام ما نجده عند المشاهدات فمن شكك في ان ذلك علم يقين كمن شكك
في الاخر ومن ادعى انه ظن قوي لكن ادعاه في الامرين والاشبه ان كانت هذه الحكاية حقا ان يكون
من خالف في ذلك انما خالف في الاسم دون المعنى لما اشتبه عليه العلم بالظن كما نقوله في السوفسطائية
وهذا القدر كاف **فصل في اقسام الاخبار** اعلم ان الاخبار تنقسم الى ثلاثة **اولها** يعلم ان
مخبره على ما تناوله الخبر **وثانيها** يعلم ان مخبره ليس على ما تناوله **وثالثها** متوقف فيه وما يعلم ان
مخبره على ما تناوله على ضربين احدهما يعلم ذلك من حاله باضطرار ومثاله الخبر عن خلاف خبر من اخبرنا
بان السماء فوقنا والارض تحتنا ومن امثلته على الخلاف الذي فيه وسنذكره الاخبار عن البلدان
الكبار والحوادث العظام والاخر ان يعلم ان مخبره على ما تناوله باكتساب كالخبر المتواتر وخبر الله

وخبر رسوله

وخبر رسوله صلعم وخبر الامة باجمعها وقد الحق قوم بهذا القسم ما لو حق تكلم عليها وبين القبيح منها من
الفاسد اذا انتهينا اليها بمشية الله تعالى فاما الخبر الذي يعلم ان مخبره ليس على ما تناوله فينقسم الى
قسمين احدهما يعلم ذلك من حاله باضطرار والثاني يعلم باكتساب كالخبر المتواتر وينقسم الى اقسام
سنذكرها في بابها باذن الله تعالى واما الخبر الذي لا يعلم ان مخبره على ما تناوله ولا انه على خلافه
فينقسم الى قسمين احدهما يجب العمل به والاخر لا يجب العمل به فالذي يجب العمل به ينقسم الى وجوب عقلي
بغير خلاف كالاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار العقليين والى وجوب سمعي ومثاله الشهادات بلا
خلاف واخبار الاحاد الواردة بالاحكام الشرعية على الخلاف الذي سنذكره فاما الضرب الثاني من
الضربين الاولين وهو الذي لا يجب العمل به فينقسم قسمين احدهما يقتضي الرد والثاني يجب التوقف فيه
من غير تكذيب ولا تصديق وتفصيل ذلك يجيء في موضعه بمشية الله تعالى **فصل في صفة
العلم الواقع عند الاخبار** اعلم ان الاخبار على ضربين ضرب لا يحصل عنده علم والضرب الاخر يحصل عنده
العلم فاما الضرب الاول فخارج من هذا الفصل لان العلم اذا لم يحصل فلا كلام لنا في انه ضروري او
مكتسب واما الضرب الثاني وهو ما يحصل عنده العلم ينقسم قسمين احدهما يحصل العلم به لكل عاقل
يسمع تلك الاخبار ولا يمتنع منهم فيه شك كاخبار البلدان والوقائع والحوادث الكبار والضرب الثاني
لا يجب حصول العلم عنده الا لمن نظر واستدل وعلم ان المخبرين بصفة من لا يكذب ومثاله الاخبار عن
معجزات النبي صلعم الخارجة عن القران وما ترويه الامامية من النص الصريح على امير المؤمنين علي عم فاما
القسم الاول فذهب قوم الى ان العلم الواقع عنده ضروري من فعل الله تعالى بالعادة وهو مذهب
ابي علي وابي هاشم ومن تبعهما من المتكلمين والفقهاء وذهب قوم اخرون الى ان العلم بذلك مكتسب
ليس بضروري وهو مذهب ابي القاسم البلخي ومن وافقه والذي نصرته وهو الاقوى في نفسي في كتاب
الذخيرة والكتاب الشافي التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب وتجويز كونه على
كل واحد من الوجهين وانما قوي ذلك في نفوسنا لان العالم بهذه الاخبار يمكن ان يكون قد تقدم له العلم
على الجملة بصفة الجماعة التي قضت العادة بانه لا يجوز ان يتفق منها الكذب ولا ان يتواطأ عليه ويجوز
ان يكون قد عرف ذلك فلم يخبره عن البلدان والامصار من يجتمع على تلك الصفة المهملة في

في نفسه فعل اعتقاد الصدق بهذه الاخبار وكان ذلك الاعتقاد علما لمطابقته الجملة المتقدمة
في نفسه ويكون هذا العلم كسبيا له لا محالة غير ضروري وليس لاحد ان يقول ان ادخال التفصيل في الجملة
انما يكون فيما الداخل ضروري على سبيل الجملة لمن علم ان من شان الظلم ان يكون قبيحا على سبيل الجملة
فاذا علم في ضرب بعينه انه ظلم فعل اعتقاد القبح وكان علما لمطابقته الجملة المتقررة وان لم تجعلهم الجملة
مكتسبة والتفصيل كذلك وذلك انه لا فرق بين ان يكون الجملة المتقررة معلومة ضرورة او اكتسابا
في جواز بناء التفصيل عليها لان من علم مثلا باكتساب ان من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا والقادر
يجب ان يكون حيا على سبيل الجملة ثم علم في بعض الذوات صحة الفعل فلا بد من ان يفعل اعتقادا لان
تلك الذوات قادرة ويكون الاعتقاد علما وكذلك اذا علم في ذات معينة انها قادرة وقد تقدمت
له الجملة التي ذكرناها فلا بد من ان يفعل اعتقادا لكونها حية ويكون هذا الاعتقاد علما فلا فرق
اذا في دخول التفصيل في الجملة بين الضروري والمكتسب كما ان ما ذكرناه ممكن جائز فممكن ايضا ان
يكون الله تعالى يفعل لنا العلم عند سماعنا الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها بالعادة وليس
في العقل دليل على القطع باحد الامرين والشك في ذلك غير مخل بشيء من شروط التكليف وقد تعلق
من قطع على الضرورة بوجوه اولها ان العلم بخبر هذه الاخبار لو كان مكتسبا لكان واقعا عن تامل حال
المخبرين وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا وهم على ما هم عليه وهذا يوجب ان يكون من لم يتامل
على ذلك ممن ليس هو من اهل الاستدلال والنظر من العامة والمقلدين لا يعلمون البلدان والحوادث
الكبار ومعلوم ضرورة الاشتراك في علم ذلك وثانيها ان حد العلم الضروري قائم في العلم بخبر اخبار
البلدان لانا لا نتمكن من ازالة ذلك عن نفوسنا ولا الشك فيه وهذا حد العلم الضروري ومنها ان
اعتقاد كون هذا العلم … صارف … عن النظر فيه والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون كل من
اعتقد ان هذا العلم ضروري غير عالم بالبلدان والامصار لان اعتقاده يصرفه عن النظر ومعلوم ضرورة
خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان طريق اكتساب العلم بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز ان يكذب
وغيرها وبين من يجوز ذلك عليه قريب سهل لا يحتاج فيه الى دقيق النظر ولطيف الاستدلال
وكل عاقل يعرف بالعادات الفرق بين الجماعة التي تقتضي العادات بامتناع الكذب عليها فيما يرد

وبين

وبين من ليس كذلك وان المنافع الدينية من التجارات ووجوه التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق
لانه مستند الى العادة والتامل اليسير كاف فيه والدواعي الى حصوله قوية لاستناد المعاملات كلها اليه
فلا يجب في العامة ومن ليس من اهل التدقيق ان لا يعلموا مخبر هذه الاخبار ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا
مسلم لكم ما حددتم به العلم الضروري وما تنكرون ان يكون حد ما نفعله فينا من هو ابتداء على وجه لا
يتمكن من دفعه فلا ينبغي ان يجعلوا ما تفردتم به من الحد دليلا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا
به ثالثا ان العلم بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب ويمتنع التواطؤ منها العقلاء لا يجوز
عند كمال عقولهم وشدة حاجتهم الى التعيش والتصرف الى العلم بذلك لقوة الدواعي اليه والبواعث عليه
وقد يحصل للعقلاء هذا العلم قبل ان يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم انه صارف لهم فاذا لا يجب خلو
مخالفينا من هذه العلوم على ما ادعوه ويلزم على هذا الوجه ان لا يكون ابو القسم البلخي عالما بان هذه
الحوادث تفتقر الى المحدث لانه يعتقد ان العلم بذلك ضروري واعتقاده هذا صارف له عن النظر
فيجب ان لا يكون عالما بذلك ولا عارفا بالله تعالى ولا بشيء من صفاته فاي شيء قالوه في البلخي قلنا
مثله فيما تعلقوا به فان قيل اذا جوزتم ان يكون العلم بالبلدان وما جرى مجراها ضروريا فهل تشرطون
في وقوع هذا العلم الشروط التي شرطها ابو علي وابو هاشم ام تشرطون غيرها قلنا لا بد من شرط الخبر
مخبر به وهو ان يكون من اخبر بالخبر الذي يفعل الله تعالى عنده العلم الضروري لم يسبق بشبهة او تقليد الى
اعتقاد نفي موجب الخبر لان هذا العلم اذا كان مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه
النقصان والزيادة بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقول لنا الكفار
فرقوا بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وبين خبر النص الجلي على امير المؤمنين
علي ع الذي تنفرد الامامية بنقله ولا تجوزون ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار
البلدان قلنا غير ممتنع ان يكون السبق الى الاعتقاد مانعا من فعل العلم الضروري بالعادة كما ان
السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند اكثر مخالفينا مانع من توليد النظر للعلم فاذا جاز ذلك
فيما هو سبب موجب فاولى ان يجوز فيما طريقه العادة وليس لاحد ان يقول يجب على هذا ان لا يفعل

العلم لمن يبقى الى الاعتقاد نفي المعلوم وتفعل لمن لم يبق وكان يجب ان يكون العلم الضروري حاصلا للجماعة
المسلمين كما ذكرناه من المعجزات وكان يجب ايضا ان يكون الامامية عالمة بالنص ضرورة ودون الذين
انه يمكن ان نقول ان المعلوم نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى اعتقاد نفيه اما لشبهة او تقليد
لم يجر الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقلاء داع الى اعتقاد
نفيه ولا يعترض شبهة في مثله كالخبر عن البلدان جاز ان يكون العلم به ضروريا وايضا عند
الخبر بالعادة وليس لهم ان يقولوا فاجيزوا ان يكونوا في العقلاء المخالطين لنا الشاكين
للاخبار من يبقى الى اعتقاد يمنع بالعادة من فعل العلم الضروري لهم وهذا يوجب ان يجوزوا
صدق من خبركم بانه يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام مع سماعه الاخبار وكمال
عقله وذلك انا نعلم ضرورة ان لا داعي يدعو العقلاء الى سبق الاعتقاد بنفي بلد من البلدان
او حادثة عظيمة من الحوادث ولا شبهة يدخل في مثل ذلك فالمعتبر في هذا الباب اخبار المعجزات
والنص واما العموم فانهم شرطوا شروطا ثلثة اولها ان يكون المخبرون اكثر من اربعة وثانيها
ان يكونوا عالمين بما خبروا عنه ضرورة وثالثها ان يكونوا ممن اذا وقع العلم بخبر عدد منهم
وقع بخبر كل عدد مثلهم واعتلوا في اشتراطهم في ان يكونوا اكثر من اربعة بان قالوا لو وقع
بخبر اربعة لوجب وقوعه بخبر كل اربعة وكان شهود الزنا اذا شهدوا به عند الحاكم فلم يقع له
العلم بما شهدوا به ضرورة ان يعلم الحاكم انهم كذبوا او بعضهم وانهم شهدوا بما لم يشاهدوه
وهذا يقتضي ان ترد شهادتهم متى لم يكن مضطرا الى صدقهم والاجماع على خلاف ذلك ويمكن
الطعن على هذه الطريقة بان يقال لفظ الشهادة وان كان خبرا في المعنى فهو يخالف لفظ الخبر
الذي ليس بشهادة فلا جاز ان يجري الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر الذي
ليس فيه لفظ الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة وان كان لفظ الكل اخبارا لكان انه تعالى
اجرى العادة عندهم بان يفعله عند خبر من خبر عن مشاهدة ولا يفعله عند خبر من خبر عن علم
استدلال وان كان الكل علوما يقينا فاما الشرط الثاني من شروطهم فدليله ان جماعة المسلمين
يخبرون بان الله تعالى واحد وان محمدا رسول الله صـ ولا يضطر مخالفوهم من الملحدة والبراهمة

واليهود

واليهود الى صدقهم وان اضطروا الى العلم بما يخبرون به من البلدان وما اشبهها ودليلهم على الشرط
الثالث انه لو لم يكن ذلك معتبرا لجاز ان يكون في الناس من يخبره الجماعة الكثيرة عن مشاهدة فلا يعلم
مخبرهم وتجويز ذلك يقتضي ان يصدق من خبرنا عن نفسه بانه لا يعلم انه في الدنيا بلدا يعرف
بمصر وما جرى مجراها واما البلخي فانه تعلق في نصرة مذهبه بان يقول لا يجوز ان يقع العلم الضروري
بما ليس يدرك ومخبر الاخبار عن البلدان امر غائب عن ادراك من لم يشاهد ذلك فلا يجوز ان يكون
ضروريا لانه لو جاز ان يكون العلم بالغائب عن الحواس ضروريا لجاز ان يكون العلم بالمحسوس كلا
علم وربما تعلق في ذلك بان العلم بخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين بها وصفاتهم
فدل ذلك على انه مكتسب فيقال له في شبهته الاولى لم زعمت ان العلم بالغائب عن الحس لا يكون ضروريا
اوليس الله تعالى قادرا على فعل العلم بالغائب عن الحس مع غيبته فما المنكر ان يفعله يجري العادة
عند اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعي ان ذلك ليس في مقدوره كما يقول ان العلم بذاته
لا يوصف بالقدرة عليه لانه يذهب الى ان العلم بالمدركات قد يكون من فعل الله تعالى على
بعض الوجوه وليس يفعل العالم بذلك الا وهو في مقدوره وليس كذلك على مذهبه العلوم العلم بذاته
تعالى لانه لا يصح وقوعه منه على وجه من الوجوه وعلى هذا اي فرق بين ان يفعل العلم بالمدرك
عند ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار عنه وانما لم يجز ان يكون المشاهد
مشكوكا فيه لان المشاهد معلوم ضرورة للكامل العقل ولا يصح ان يستدل وينظر فيما يعلمه
ضرورة لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالمنظور فيه واما الشبهة الثانية فبعيدة من
الصواب لانها مبنية على دعوى ومن هذا الذي يسلم له من خصومه ان العلم بخبر الاخبار عن
البلدان وما جرى مجراها يقع عقيب التامل بصفات المخبرين او ليس خصومه من اصحاب الضرورة
يقولون انه يقع من غير شيء من التامل لاحوال المخبرين وانه انما يعلم احوال المخبرين بعد حصول
العلم الضروري لما خبروا عنه واما القسم الثاني وهو ما يحصل عنده العلم بالتامل والنظر
فلا بد فيه من بيان صفة المخبرين الذين يجب عند النظر في خبرهم العلم على جهة الاستدلال وله
شروط ثلثة اولها ان يبلغ المخبرون الى حد في الكثرة لا يجوز في العادة ان يتفق منها الكذب عن

المخبر وثانيها ان يعلم انهم لم يجمعهم على الكذب جامع كالتواطؤ او ما يجري مجراه وثالثها ان يعلم ان
اللبس والشبهة فيما خبروا عنه زايلان هذا اذا كانت الجماعة تخبر عن المخبر بلا واسطة فان كانت هناك
واسطة وجب اعتبار هذه الشروط التي ذكرناها في جميع الوسايط التي بينهم وبين المخبر عنه وتاثير
هذه الشروط التي ذكرناها في العلم بصحة الخبر واضح اما الشرط الاول فمن حيث كان متى لم يعلم ان
الجماعة قد بلغت من الكثرة الى الحد الذي لا يجوز معه اتفاق الكذب منها عن الخبر الواحد لم نامن ان
يكون كذبا اتفاقا كما يجوز ذلك في الواحد والاثنين واما الشرط الثاني فانا متى لم نعلم ان التواطؤ
وما حل محله مرتفع جوزنا ان يكون التواطؤ وما جرى مجراه هو الجامع لها على الكذب واما
الشرط الثالث فمن المعلوم ان الشبهة قد تدعو الى الكذب وتجمع الجماعات عليه كاخبار الخلق
الكثير من المبطلين عن مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداخلة عليهم وقامت هاهنا الشبهة مقام
التواطؤ على الجمع على الكذب ولا فصل فيما اشترطنا فيه ارتفاع الشبهة واللبس بين ان يكون
المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد في صحة دخول الشبهة فيه لان اليهود والنصارى مع كثرتهم
نقلوا صلب المسيح عم لما التبس عليهم فيه فظنوا ان الشخص الذي راوه مصلوبا هو المسيح عم وقيل
ان سبب دخول الشبهة هو ان المصلوب تتغير حليته وتنكر صورته ولان بعد المصلوب ايضا
عن العين يقتضي اشتباهه بغيره والوجه في اشتراط ثبوت هذه الشروط في جميع الطبقات المتوسطة
بيننا وبين المخبر عنه ان ذلك متى لم يكن معلوما جوزنا ان الجماعة التي تلينا صادقة ومن خبرت
عنهم قد يجوز ان يتفق منهم الكذب وعند تكامل هذه الشروط نعلم كون المخبر صدقا لانه اذا لم ينفك
من كونه اما كذبا او صدقا وبطل كونه كذبا لانه لو كان كذلك لكان اما وقع اتفاقا او لتواطؤ او عن
شبهة فاذا بطل ذلك كله فلا بد من كونه صدقا وبقي علينا ان ندل على الطريق الموصل الى العلم بثبوت
هذه الشرائط اما اتفاق الكذب عن الخبر الواحد فانه لا يقع من الجماعات والعلم باستحالة ذلك في
حال الجماعة بخلاف حال الواحد ضروري ولهذا جاز ان يخبر احد من حضر الجامع في يوم الجمعة كاذبا
بان الامام نكس على ام راسه من المنبر ولا يجوز ان يخبر بذلك جميع من حضر الجامع وهم كاذبون لا
لتواطؤ او ما جرى مجراه وقد يتبين لتشائع ذلك من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعات على نظم بيت

الشعر

الشعر على صفة واحدة او اجتماعهم على تصرف مخصوص او كل شيء معين من غير سبب جامع وتشبه ايضا
ما نعلمه من استحالة ان يخبر احد منا من غير علم عن امور كثيرة فيكون الخبر بالاتفاق صدقا ومن المعلوم
جواز ان يخبر الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ وما جرى مجراه ولا يجوز مثل ذلك في الكذب لان
الصدق يجري في العادة مجرى ما فيه سبب جامع من تواطؤ وما يجري مجراه لان علم المخبر بكون الخبر
صدقا داع الى الاخبار وليس كذلك الكذب لان الكذب يحتاج الى جامع عليه وداع اليه فاما
ما به يعلم فقد التواطؤ فان الجماعات التي يعدي الخبر بها تبلغ في الكثرة الى حد يستحيل عليها معه
التواطؤ بالمراسلات والمكاتبة وعلى كل وجه لانا نعلم ضرورة ان جميع اهل بغداد لا يجوز ان يتواطؤا مع
اهل الشام لا باجتماع ومشافهة ولا بمراسلة ومكاتبة على ان التواطؤ فيمن يصح ذلك فيه من
الجماعات مشافهة او بالتراسل والمكاتبة لا بد على مجرى العادة من ان يظهر لمن خالطهم واختبر
احوالهم والعادة شاهدة بثبوت هذا الحكم فغير ممكن دفعه واما ما يقوم مقام التواطؤ من الاسباب
الجامعة كتخويف السلطان وخوف ضرره وما يجري مجرى ذلك فظهوره وعلم الناس به على مجرى
العادة واجب لان الجماعة لا يجوز ان تجتمع لاجل خوف السلطان على الامر الواحد الا بعد ان يظهر
لهم هذا التخويف والترهيب المحوجان الى اتفاق دواعيهم وما هذه حاله لا بد من العلم به والقطع
على فقده اذا لم يظهر عليه واما ما به يعرف ارتفاع اللبس والشبهة عما يخبر به الجماعة فهو ان يخبر
الجماعة عن امر مدرك يشاهد او سماع فيعلم انتفاء اللبس والشبهة عن ذلك الخبر فان اسباب اللبس في
المدركات معلومة يعلم انتفاؤها حسب تيقن وجوده واما ما به يعلم ثبوت الشرائط التي ذكرناها
في جميع الطبقات التي تروي الخبر فهو ان العادات جارية بان المذاهب والاقوال التي تقوى بعد ضعف
وتدرك بعد فقد وتظهر بعد خفاء لا بد من ان يعرف ذلك من حالها ويعرف العقلاء المخالطون
لاهلها حين حدوثها وتجددها وضعفها وقوتها كما علم الناس كلهم ابتداء حال الخوارج و
ظهور مقالة الجهمية والنجارية وما جرى مجراهم ووقف العقلاء من ناعي الاخبار بين زمان حدوث
مقالتهم وبين ما تقدم عليها وقد ذهب مخالفونا في الامامة الى ان امتناع الكتمان واستحالته في الجماعات
الكثيرة يجري مجرى استحالة الافتعال والكذب عليهم والتجويز الذي تشهد به اصولنا واصولهم ان

الجماعات لا يجوز ان يجتمع على افتعال ولا كتمان الا لجامع يجمعها وسبب يولف بين دواعيها وانها مع
فقد الدواعي الجامعة لا يجتمع على افتعال ولا كتمان وقد بينا في الكتاب الثاني ان الجماعات الكثيرة
يجوز ان يكتم عداوة وحسدا لاحد او بغضا او نحوها فضيلة معينة لمن حسدوه وعادوه فلا يروونها
ولا يذكرونها وان لم يتواطوا على ذلك ويتفقوا عليه لمشافهة ولا مكاتبة ولا يجوز ان يفتعلوا خبرا
مخصوصا بصيغة معينة من غير تواطو واتفاق عليه ولا يكون في هذا الوجه داعي الحسد والعداوة
كما يكون في الكتمان ويتناسى لسقط هذه النكتة ويغيرها ما ليس هذا موضع ذكره فان الكتاب يطول
باستقصائه فهو هنالك مشروح فان قيل ما انكرتم ان يكون الجماعة اذا بلغت الى الحد الذي ذكرتم
وقع العلم الضروري عند خبرهم وتبطل الاستدلال على صدقهم بما ذكرتموه قلنا قد بينا انه لا طريق
الى القطع على ان العلم الضروري يقع عند شي من خبر الاخبار ثم لو سلمنا ما يذهب اليه مخالفونا من
العلم الضروري الواقع عند الاخبار لم يمتنع ان لا يستدل بالتواتر على بعض الوجوه بان يكون العدد الذي
اجرى الله تعالى العادة بان يفعل عنده العلم الضروري لم يتكامل في بعض الجماعات فان علمنا بالدليل
ان خبرهم لا يكون الا صدقا فيمكن هذا التقدير ان يكون التواتر دليلا لا يفضي الى العلم فالصحيح ما اشار
اليه ابو هاشم من التوقف عن ذلك وترك القطع على حصول العلم الضروري لا محالة ومما يلحق من
الاخبار بما يعلم صدقه بدليل اخبار الله تعالى فانا نعلم كونها صدقا من حيث علمنا انه لا يختار
الكذب لعلمه بقبحه وبانه غني عنه كما لا يفعل سائر القبائح ويلحق بذلك اخبار الرسول عليه السلام لانا قد علمنا
بالمعجز صدقه في الاخبار وان شيا من القبائح لا يجوز عليه وكل ذلك معلوم بالدليل ومما يلحق ايضا
بهذا الباب خبر الامة كلها اذا اخبرت عن شي فالواجب ان يعلم كونه صدقا لان الدليل قد دل على
ان في جملة الامة في كل زمان من يقول الحجة لعصمته وتفصيل هذه الجملة يجي في باب الاجماع ان شا الله
تعالى ومما يلحق بهذا الباب ان يخبر الواحد عن شي شاهده ويدعي على جماعة لم يجر الواحد منهم عن شي
شاهده ويدعي على جماعة لم يجر العادة بان لا يكذب من يدعي عليها مشاهدة ما لم يشاهده وهذا
غير صحيح لانه غير ممتنع ان يكون لهذه الجماعة داع وتواطو الى الامساك عن هذا المخبر من وصول الى نفع
او دفع مضرة فلا يجب ان يكذبوه بل يتماسكون او يصدقه بعضهم فاما الحاق قوم بهذا الباب خبر المخبر

بحضرة

بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم عن شي فلم ينكره عليه فانه يجب ان يكون صدقا فالواجب ان نقسم هذا الموضع فنقول
ان كان هذا المخبر ادعى على النبي صلى الله عليه وسلم المشاهدة لما اخبر عنه فلم ينكره عليه فهو دليل على صدقه وان كان اطلق
الخبر اطلاقا ولم يدع عليه شيا فانه لا يكون امساكه عن النكير عليه دلالة على صدقه وانما قلنا ذلك
لانه لا يجوز عليه صلى الله عليه وسلم انكار ما لا يعلمه منكرا واذا اخبر الواحد بحضرته عما لا يعلمه فهو دليل يجوز في
خبره الصدق والكذب وقد الحق قوم بهذا الباب ان يعلم ان الامة اجمعت على العمل بخبر بعض الاخبار
لاجله وادعوا ان ذلك يدل على كون الخبر مقطوعا به لانه لو لم يكن كذلك لرده بعض وقبله بعض
اخر وادعوا ان عادتهم بذلك جارية وهذا ليس بصحيح لان باجماعهم على الحكم يعلم صحته فاما ان يعلم
صحة الخبر الذي عملوا به لاجله فلا يجب ذلك لانهم قد يجمعون على ما طريقه الظن كالاجتهاد والقياس
واخبار الاحاد والعادة المدعاة غير صحيحة ولا معلومة وقد استقصينا في الكتاب الثاني الكلام
في هذه النكتة عند تعويل مخالفينا في صحة الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله لا تجتمع امتي على خطا
على مثل هذه الطريقة **فصل فيما يعلم كذبه من الاخبار باضطرار او باكتساب** اعلم ان الخبر
انما يعلم باضطرار او باكتساب ان مخبره ليس على ما تناوله بغيره لا بنفسه ومثال ما يعلم بطلانه باضطرار
خبر من اخبر بان السماء تحتنا والارض فوقنا وان فيلا بحضرتنا ونحن لا نراه مع السلامة وارتفاع
الموانع فاما الخبر الذي يعلم بطلانه باكتساب فهو كل خبر علمنا ان مخبره ليس على ما تناوله بدليل عقلي
او بالكتاب والسنة او الاجماع وقد الحق قوم بهذا الباب وجوها منها ان يكون الخبر متضمنا لو كان لوجب
قيام الحجة به على المكلفين فاذا لم يقم به علم انه باطل ومنها ان يكون الخبر مما لو كان صحيحا لعلمه اهل العلم
اذا فتشوا عنه ذلك فاذا لم يعلم مع التفتيش علم كونه كذبا ومنها ان يكون المخبر عنه مما يقوي الدواعي
الى نقله ويمنع من كتمانه فاذا لم ينقل والحال هذه علم كونه كذبا ومنها ان يكون الحاجة مما تشتد في
الدين الى نقله فاذا لم ينقل كما نقلت نظايره علم بطلانه ومنها ان يكون في الاصل وقع شايعا ذايعا
ثم انقطع نقله وشذ في العادة لا ينقطع نقله بل يكون حاله في الاستمرار كحاله في الاول واعلم ان هذه الوجوه
ان صح كلها او بعضها فانما هي تفصيل لما اجملناه في قولنا بدليل عقلي لان الادلة العقلية المبنية على
العادات واعتبارها انما فرع من الحق هذه الوجوه فما صح منها من كل او بعض فهو داخل في الجملة التي

ذكرناه فإن الكلام في تصحيح كل واحد من هذه الوجوه المحققة يطول جداً ويخرج عن الغرض لكتابنا
الحاجة كافية أما الوجه الأول فلا يقدح على الطائفة لأنه غير ممتنع أن تتفق دواعي الجماعة إلى كتمان حادث
من الحوادث أو حكم من الأحكام حتى لا ينقله منهم إلا الآحاد فلا يجب إذاً أن يقطع على بطلان خبر الواحد
عند من حيث لم ينقله الجميع لأنه لا بد أن يعلم اتفاق دواعي جميعه وكتمانه وأنه مع العادة لا يجوز ذلك
فيه فأما إذا لم يعلم ذلك فغير جائز أن يكون الخبر صدقاً وإن لم ينقله الجميع أو الأكثر وقولهم لا يجوز أن يكلف
الله تعالى ما لا يقسم الحجة عليه صحيح إلا أنه ليس كل حجة على هذا الحكم هو أخبار الجماعات وغير ممتنع
أن تكون الحجة بغير ما ثبته وإن كتمها الأكثر من جهة قول إمام الزمان إذا تبينه وأوضح عنه والوجه الثاني
يجري مجرى الأول في فساد إطلاق القول فيه ووجوب تفصيل ما أشرنا إليه فأما الوجه الثالث فلا
شبهة فيه لأنا إذا علمنا أن الدواعي إلى نقله ثابتة والصوارف عن ذلك مرتفعة ثم لم ينقل علمنا بطلانه
ونفي أن يكون ذلك معلوماً وربما اتفقت هذه الحال فيما هو بخلافه فلهذا نكذب الواحد
إذا أخبرنا بأن بين بغداد وواسط مدينة هي أكبر من بغداد وأكثر أهلاً ونكذب من ادعى أن القرآن
عورض وعول على دعوى هذا الواحد لأنا نعلم كثرة أعداء الدين وانتشارهم في الشرق والغرب فكان
يجب ظهور نقل هذه المعارضة فيهم وإن منعوا من إنشادها بين المسلمين خوفاً منهم والوجه الرابع
شرط فيه أن يكون العادة تمنع من ضعف مثله وتوجب استمرار الشياع والإذاعة فيه ومع هذا الشرط
الأمر على ما ذكر

فصل فيما لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً من الأخبار

اعلم أن كل خبر
روي ولا طريق من جهة ولا اكتساب إلى العلم بكونه صدقاً ولا كذباً فالتجويز للأمرين فيه [illegible] وقد
قطع قوم على أن في الأخبار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم كذباً وتعلقوا بما يروى عنه عليه السلام من قوله من كذب علي
متعمداً فليتبوأ مقعده من النار وبما يروى من قوله عليه السلام ستكثر الكذابة علي وليس في ذلك ما يتعلق لهما الخبر
الأول فيقتضي الوعيد ولا يعلم وقوع الفعل لا محالة والخبر الثاني خبر واحد لا يوجب القطع على صحة غيره
فالتجويز فيما قلناه من التجويز من غير قطع وإنما يعلم كذب بعض الأخبار المروية عنه عليه السلام على سبيل الجملة
دون التعيين فنقول كل خبر دل ظاهره على الجبر أو التشبيه أو ما جرى مجرى ذلك مما علمنا استحالته
من غير [illegible] ولا يحل حمل الحكاية (؟) وكان احتمال الصواب بعيداً أو مستغفاً وجب الحكم ببطلانه لأن الحكمة

والدين

والدين بيننا من الخطاب بما يحتاج إلى تعسف وتكلف شديد بحيث يحتمل الصواب فأما كون الخبر
صدقاً فيخالف لكونه كذباً لأنه لا خبر يروى إلا ويحتمل الصدق والكذب وليس يجوز أن يجعل وجوب
العمل به دليلاً على كونه صدقاً لأنا قد نعمل بما يجوز كونه كذباً من شهادة الشاهدين بلا خلاف

فصل في أن خبر الواحد لا يوجب العلم

اعلم أن الصحيح أن خبر الواحد لا يوجب علماً
وإنما يقتضي غلبة الظن لصدقه إذا كان عدلاً وكان النظام يذهب إلى أن العلم يجوز أن يحصل عنده
وإن لم يجب لأنه يتبع قرائن وأسباباً ويجعل العمل تابعاً للعلم فمهما لم يحصل علم فلا عمل به وقال بعضهم إن
خبر الواحد يوجب العلم الظاهر ويقسم العلم إلى قسمين وفي الناس من يقول إن كل خبر وجب العمل به فلا بد
من إيجابه العلم ويجعل العلم تابعاً للعمل والذي يبطل به قول النظام أن الخبر مع الأسباب التي يذكرها
لو حصل عندها العلم لما ادعى لما جاز أن ينكشف عن بطلانه وقد علمنا أن الخبر عن موت إنسان بعينه
مع حصول الأسباب التي يراعيها من البكاء عليه والصراخ وإحضار الجنازة والأكفان قد ينكشف
عن بطلانه بأنه أغمي عليه أو لحقته سكتة وما أشبه ذلك والعلم لا يجوز انكشافه عن بطلان ويلزم
على هذه الطريقة الفاسدة أن يجوزوا أن لا يقع العلم بالتواتر لفقد هذه الأسباب فكنا نصدق من خبرنا
بأنه لا يعلم شيئاً بالأخبار لما لا يكون الأسباب حاصلة فأما إلزام النظام أنه لو أوجب خبر الواحد
العلم في موضع لأوجبه في كل موضع فكان النبي يستغني عن علم معجز والحاكم حتى لم يعلم صدق المدعي وجوده
أن يعلم أنه كاذب فإن ذلك لا يلزمه لأن له أن يقول من أين لكم أن كل خبر يجب عنده العلم فلا بد من
وجوب ذلك عند أمثاله ثم العلم عند النظام لا يجب عند مجرد الخبر بل عنده وعند أسباب يذكرها
وليس مثل ذلك في خبر يدعي النبوة ولا في الحاكم فأما من يقول إنه يقتضي العلم الظاهر فخلافه في عبارته
لأنه سمى غالب الظن علماً وأما من جعل العلم تابعاً للعمل فغلط لأنه يمكن الشيء والعمل يجب أن يتبع العلم
لا أن يتبع العلم العمل وقد وجب العمل بأخبار كثيرة من غير حصول العلم كالحكم عن سمع وطريق و
الشهادات وغيرها

فصل في ذكر الدلالة على جواز التعبد بالعمل بخبر الواحد

اعلم أن في المتكلمين من ذهب إلى أن خبر الواحد لا يجوز من جهة العقل ورود العبادة بالعمل به والصحيح
أن ذلك جائز عقلاً وإن كانت العبادة ما وردت به على ما سنبينه في الباب الذي يلي هذا الباب

بشر الله تعالى في القرآن يدل على جواز ورود العبادة بالعمل به وان يبين ان خبر الواحد يمكن ان يكون
طريقا الى معرفة الاحكام وانه يجري في جواز كونه كالا يجري الادلة الشرعية كظاهر الكتاب والسنة
والاجماع وان اختلف وجوه دلالته كما اختلف وجوه هذه الادلة الشرعية ولم يخرج هذا الاختلاف من
كونها ادلة وانما جاز ان يكون خبر الواحد دلالة بان يدل القرآن او السنة على وجوب العمل به اذا كان
المخبر به على صفة مخصوصة لا نرى انه لا فرق في العلم بتحريم الخمر بان يقول النبي صلعم انه حرام وبين
ان يقول اذا اخبركم عني مخبر به فلان فحرموه ولا فرق بين ذلك وبين ان يقول اذا اخبركم عني مخبر من
صفته كيت وكيت فحرموه لان مثل الوجوه كلها يعلم التحريم وان اختلفت وليس لاحد ان يقول
فاسمعوا الغلط من الواحد اذا كان الامر على ما ذكرتم وذلك انه غير ممتنع ان يجعل الرسول صلعم قول الواحد
كالدليل مع جواز الغلط عليه مثال ذلك انه لو قال اذا اخبركم عني ابو بكر بشيء فهو حق لكانت
الثقة حاصلة عند خبره فلو قال اعملوا بما يخبركم به فلان فهو صلاح لكم وجب العمل وان لم يحصل
الثقة ويجري مجرى تعبد الحاكم بان يعمل به بعمله فيحصل له الثقة وتعبده بان يعمل بالاقرار فلا
يحصل الثقة وان كانت الحال اليها اقرب وتعبده بان يعمل بالبينة وهي من الثقة ابعد من
الاقرار ومما يدل ايضا على جواز التعبد بخبر الواحد ان العمل في كثير من العقليات قد يتبع غالب
الظن فما الذي يمنع من مثل ذلك في الشرعيات ويدل عليه ايضا ورود التعبد بقبول الشهادات
والاجتهاد في جهة القبلة وقبول قول المفتي وكل هذا من باب واحد وقد تعلق من منع من جواز
التعبد بخبر الواحد باشياء اولها قولهم ان الشرائع لا تكون الا مصالح لنا وخبر الواحد لا يعلم
ان ذلك مصلحة ولا نامن كونه مفسدة وثانيها قالوا اذا لم يجز ان يخبر بالاباحة من كونه كذبا كذلك
لا يجوز ان نقدم على ما لا نامن كونه مفسدة وثالثها ان قول الواحد سبيله الى قول الرسول صلعم
واذا لم يجز قبول قول النبي صلعم الا بمعجزة دليل على القطع على صدقه فقبوله اولى بذلك ورابعها ان
الرسول صلعم انما لم يجز العمل بقوله الا بمعجزة تدل على صدقه لجواز الغلط عليه وهذه العلة قائمة
في خبر الواحد وخامسها ان العمل من حقه ان يتبع العلم واذا لم يحصل في الواحد لم يعمل بخبره ولو جاز
العمل لا لعلم لجاز تجنبا وتخمينا وسادسها انه لو جاز العمل بخبر الواحد في بعض الاحكام جاز في

سائر

سائرها حتى في الاصول واثبات القرآن والنبوات ومن فرق بين العمل بخبر الواحد وبين الشهادة بان
الشهادة تقتضي ما يتعلق بمصالح الدنيا ودفع المضار فيها واجتلاب المنافع وما يجري مجرى ذلك
والصلح ويتعلق بالاجتهاد ويخالف المصالح التي لا يعلمها الا الله تعالى ويخالف ذلك ايضا
المعاملات التي تجري مجرى الاباحات وترجع الى الرضا والسخط وتطيب النفس وسابعها انه
لو جاز التعبد بالعمل بخبر العدل لجاز ذلك في خبر الفاسق لانه لا فرق في العقول بينهما في ان الثقة
لا تحصل عند خبره فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا الشرائع لا بد من كونها مصالح على ما ذكرتم ولا بد
من طريق للمكلف الى العلم بذلك اما على الجملة او التفصيل فاذا دل الدليل على وجوب العمل بخبر الواحد
اذا كان على صفة واذا غلب في الظن صدقه علمنا كون ما اخبر به صلاحا وامنا من الاقدام على المفسدة
كما يعلم كون قطع يد السارق عند البينة او الاقرار صلاحا ولولا ذلك كان مفسدة وينتقض ما يقولونه
هذه الطريقة بالشهادات اذا عمل بها في الحدود ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا الوجه في الخبر
ان يثبت امارة للمكلف يامن بها من كونه كذبا جاز ان يكلف في الاجتهاد ما كلفه في الافعال التي يتضمن
ذلك عليهم بالاقرار والبينات في الحدود وغيرها ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ورابعا ان
الوجهين ينتقضان بان الرسول لو كان لنا طريق غير المعجز نعلم به كون ما يحمله مصلحة لجاز فيه ما
جاز في خبر الواحد وانما نعمل بخبر من يدعي النبوة قبل ظهور المعجز لانه لا طريق الى العمل بقوله الا العلم
بالمعجز وليس كذلك الخبر لان لنا طريقا نامن به كون الفعل مفسدة وهو ما بيناه من قيام الدلالة
على وجوب العمل بخبره وتنتقض هذه الطريقة ايضا بالشهادات والاقرارات وكل شيء نعمل به مع
ارتفاع الثقة بالصدق ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا لا نسلم ان العمل يتبع العلم لكن من اين
قلتم انه يتبع العلم بصدق المخبر وما انكرتم انه يتبع العلم بالادلة بصدق المخبر ولهذا يتبع العلم
بوجوب العمل بقوله مع تجويز الغلط عليه وتنتقض هذه الطريقة ايضا بالشهادات وبالاقرارات
والرجوع الى قول المفتي والحاكم ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا اليس يمتنع عرضا تقديرا ان يثبت
جميع اصول الشريعة باخبار الآحاد بعد ان يعلم بالمعجز صدق الرسول صلعم ويعلم من جهته ذلك وان
كان قد ثبت الشرع الآن بخلاف ذلك والكلام انما هو على الجواز وقد بينا جوازه ثم يقال

بالشهادات والاقرارات وقد يمنعون جواز مثل ذلك في سائر الاصول فاما القرآن فاثباته وهو معجز دال على
صدق الرسالة بخبر الواحد لا يجوز لان الثقة بنبوته وصدقه لا تحصل الا مع الثقة بمعجزته ولو رضينا
ان نبوته يثبت بغير القرآن من المعجزات لجاز اثبات القرآن بخبر الواحد فاما اثبات النبوة بخبر الواحد
فانه غير جائز لان ذلك ينقض خبر الواحد ولانه لا طريق الى وجوب العمل بقول النبي الا العلم بمعجز
الدال على الصدق وحصول الثقة فاما تفريقهم بين قبول الشهادات وقبول خبر الواحد فليس بصحيح
لانا نقبل الشهادة في الحدود وهي مختصة بمصالح الدين وخبر غيرها يجوز في الصلح والتراضي
وكذلك يقبل قول المفتي فيما يختص بمصالح الدين ونعبد فان الفعل يحظر انتزاع ملك زيد ودفعه
الى عمرو والشهادة بفعل ذلك ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا انه جائز من جهة العقل ان يتعبد الله
بالعمل بخبر الفاسق ولا فرق في الجواز بين العدل والفاسق واذا جعلنا قول المخبر كالسبب و
الشرط في العبادة جاز ان تعبده عقلا بالعمل بقول من يغلب على الظن كذبه كما يجعل زوال الشمس
وطلوع الفجر سببا للاحكام فان قيل اذا كان لا بد من تمييز المخبر من الشهود فكيف يتميز ذلك في خبر الواحد
قلنا بان يجعل لاحد الخبرين امارة يتميز بها عن الاخر **فصل** في اثبات التعبد بخبر الواحد
ونوع ذلك الحجة ان العبادة قد وردت بذلك وان كان العقل يجوز التعبد بذلك وغير محيل
له على ما مضى في الباب الاول وقد نص على ذلك كل من منع عقلا من العبادة به النظام وغيره من
المتكلمين وذهب الفقهاء واكثر المتكلمين الى ان العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد في الشريعة
وكان ابو علي الجبائي لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة ويعمل بخبر الاثنين فصاعدا ويجريه مجرى الشهادة
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين محصلي مخالفينا في هذه المسئلة
ان العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقه الشرع والمصالح تجري مجرى سائر العبادات الشرعية
في اتباع المصلحة وان العقل غير دال عليه واذا فقدنا في ادلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به علمنا
انتفاء العبادة به كما نقول في سائر الشرعيات والعبادات الزايدة على ما اثبتناه وعلمناه وعلى
هذه الطريقة نقول كلنا في نفي صلاة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه وفي ان مدعي النبوة بلا
معجز على باطل ليس بنبي وليس لاحد ان يقول انا علمنا انه لا صلاة زائدة على الخمس ولا صيام

مفروض

مفروض زايد على شهر رمضان بالاجماع لانا نعلم انهم لو لم يجمعوا على ذلك وخالف بعضهم فيه لكان
المفزوع الى هذه الطريقة التي ذكرناها وقد بينا صحة الاعتماد على هذه الطريقة وابطال شبهة من
اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا واستقصيناه ويمكن ان نستدل بعين هذه الطريقة بعبارة
اخرى وهو ان قبول العمل بالخبر لا بد من ان يكون تابعا للعلم فاما ان يكون تابعا للعلم بصدق الخبر او
العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب وقد علمنا ان خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة فلم
يبق الا ان يكون العمل به تابعا للعلم بالعبادة بوجوب العمل به واذا لم نجد دليلا على وجوب العمل
به نفيناه وقد تعلقوا في اثباته باشياء **اولها** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس يكونون منذرين لهم الا ويلزمهم
القبول منهم وربما قالوا ان معنى الاية ولينذر كل واحد منهم قومه واذا صح لهم ذلك اشتغلوا
التشاغل بان اسم الطائفة يقع على الواحد كما يقع على الجماعة وتعلقهم في ذلك بقوله تعالى وليشهد
عذابهما طائفة من المؤمنين وبقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا **وثانيها** قوله تعالى
ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات وحظر الكتمان يقتضي وجوب الاظهار ولا يجب الاظهار
الا للقبول **وثالثها** قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما
بجهالة والظاهر يقتضي ان العدل في هذا الحكم بخلاف الفاسق **ورابعها** ان الله تعالى قد امر رسوله
بالابلاغ في مواضع من الكتاب لا تحصى والابلاغ يكون بالتواتر والاحاد معا لانه لو اختص بالتواتر
وما يوجب العلم لوجب ان يكون العلم بفروع العبادات كالعلم باصولها وكذلك فروع المعاملات
كلها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك **وخامسها** وهو الطريقة التي بها يصولون وعليها كلهم يعولون
واياها يقصدون وترتيبها ان الصحابة مجمعة على العمل باخبار لا تبلغ التواتر وذلك اظهر فيما بينهم
من كل شيء كان ظاهرا ويذكرون وجوها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين الى ازواج النبي عم
عند اختلافهم في ذلك وعمل عمر بن الخطاب بعد التوقف والتردد في جزية المجوس على خبر عبد الرحمن
ثم اجمعوا على ذلك وعمله في دية الجنين على خبر حمل بن مالك وعمل ابي بكر في ميراث الجدة على
قول الواحد والاثنين ونحو ما روي عن امير المؤمنين عم من قوله كنت اذا سمعت من رسول الله عم حديثا

يقضي الله ما شاء ان يقضي به وما احدث شيء عند عمر استخلفه فاذا حلف له صدقه وحدثني ابو بكر
وصدق ابو بكر ورجع في حكم الذي الجزء المقدار قالوا وجدناهم بين عامل بهذه الاخبار وبين تارك
النكير عليه ولو كان ذلك خطأ لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وهذا غير جائز عليهم **وسادسها** ان النبي ص
كان يبعث عماله ورسله الى البلاد للتبليغ اليهم بعثه وان كانوا يعملون على مجرد اقوالهم في كونهم رسلا
وفي العمل بما يؤدونه **وسابعها** حمل قبول خبر الواحد مع تجويز الغلط عليه على قبول قول المفتي مع
تجويز ذلك عليه وربما حملوا ذلك على الشهادات واخبار المعاملات **وثامنها** ان الضرورة تقود
الى قبول اخبار الآحاد اذا حدثت الحادثة وليس فيها حكم منصوص **وتاسعها** طريقة وجوب التحرز من
المضار كما يجب التحرز من سلوك الطريق اذا اخبر مخبر بان فيه سبعا او ما اشبهه فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا
اذا سلمنا ان اسم الطائفة يقع على الواحد والاثنين فلا دلالة لكم في الاية لانه تعالى سماهم منذرين
والمنذر هو المخوف المحذر الذي ينبه على النظر والتأمل ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجة
ولهذا قال تعالى لعلهم يحذرون ومعنى ذلك ليحذروا ولو اراد ما ادعوا لقال لعلهم يعملون بقولهم او
يقبلون والنبي ص وان سمي نذيرا منذرا وكان قبول قوله واجبا فمن حيث كان في ابتداء دعوته يكون مخوفا
ثم اذا اشفع دليل نبوته وجب العمل بقوله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا اما الكتمان فلا يستعمل الا فيما
يجب اظهاره وما يقوى الدواعي الى ذلك فيه فمن اين لكم ان خبر الواحد له هذه الصفة حتى يطلق عليه
الكتمان والاية تدل على الاختصاص بنقل القرآن لانه تعالى قال ان ما انزلنا من البينات والهدى وما
انزله الله تعالى هو القرآن ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا هذه الطريقة مبنية على دليل الخطاب وقد
بينا فيما تقدم فساد ذلك وبعد فالتعليل في الاية الاولى ان نعول عليه من دليل الخطاب وهو قوله تعالى
ان تصيبوا قوما بجهالة وهذه العلة قائمة في خبر العدل وقد قيل ان هذه الاية نزلت في الوليد بن
عقبة وقد ولاه النبي ص صدقات بعض العرب فعاد اليه يذكر انهم منعوا الصدقات فهم بان يسير
الجيوش اليهم فنزلت الاية فبان انه لو لم يعلم الرسول ص ان الوليد بهذه الصفة لاقدم على ظاهر امره
ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا ليس يجوز ان يؤمر بان يبلغ الا بما هو حجة في نفسه يجب العمل به وهذا
يقتضي ان يدل على ان الخبر الواحد بهذه الصفة حتى يصح الابلاغ به ومن يذهب من مخالفيكم في هذه

المسالة

المسالة ان الابلاغ لا يصح الا بما هو حجة توجب العلم او بتواتر او اجماع او قول امام معصوم نائب عند غيبة
مخلفة له بعد وفاته ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا انتم تعلمون باي شيء تدفع الامامية هذه الطريقة
وهو انها نقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج
عن جملتهم فالامساك عن النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك
على الرضا الا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك فيبطل ان يكون ما ذكرتموه اجماعا
غير انا نعدل عن استعمال هذه الطريقة في هذا الكتاب لانها تخرج وتحوج الى الكلام في الامامة وننتقل
من اصول الفقه الى اصول الدين ولانها تثقل على الفقهاء وتوحشهم وما نؤثر ما ينفرون منه وان نجد
كثيرا من مخالفينا ابحاثنا وتسلقوا وتوصلوا الى كل ما يثقل علينا من غير حاجة بهم في الموضع اليه فاما
من خالف في كون الاجماع حجة من النظام وغيره ممن احال العلم بصحة اجماع الامة على شيء الحجة لذلك و
ذكر انه لا دليل يدل على ان اجماع الامة حجة فانه يدفع ايضا هذه الطريقة بان نقول اكثر ما فيها انهم
اجمعوا على العمل بقبول اخبار الآحاد ولا حجة في الاجماع وهذه الطريقة لا نرتضيها لانا نذهب الى
ان في اجماع الامة الحجة ولا يجوز ان يجمعوا على باطل ولنا عند التكلم على هذه الطريقة وجهان من
الكلام اولهما ان جميع ما وضعوا ايديهم عليه انما هو اخبار آحاد لا يوجب علما فانهم دلوا على ان خبر الواحد
حجة باخبار الآحاد وكيف يعولون على ما العمل به لو دل انه يوجب الظن فيما طريقه العلم والقطع لا
يدعون القطع والعلم بان الله تعالى تعبدهم بالعمل باخبار الآحاد في الشريعة فلا يجب ان يعولوا
على ما لا يوجب العلم وقد حملهم سماع هذا الطعن وشناعته ان ادعوا انهم يعلمون ضرورة عمل الصحابة
على اخبار لا تبلغ حد التواتر وانما لم يقولوا هاهنا خبر الواحد حتى يدخل ابو علي الجبائي معهم فانه
لا يعمل بخبر الواحد اذا انفرد ويدعون ان العلم بذلك يجري مجرى العلم بانهم كانوا يرجعون في الاحكام
الى القرآن والسنة المتواترة فيها وكما نعلم رجوع العوام منهم الى فتوى المفتي قالوا ان ذكر الاخبار لتطابق
الجملة التفصيل عددا ما قالوا كما يعلم ضرورة سخا حاتم وان لم نعلم تفاصيل ما يروى من عطاياه وجوائزه
وكذلك شجاعة عمرو بن معدي كرب والجواب عن هذا الذي حملوا نفوسهم عليه يتعسف الجملة على ان
الضرورة لا تختص مع المشاركة في طريقها والامامية وكل مخالف في خبر الواحد من النظام وتابعيه

ومن جماعة من شيوخ متكلمي المعتزلة وكالقاشاني بالامس في الفقهاء فيما ادعوا فيه القرينة ومع خلافهم
باهل الاخبار ويقسمون على انهم لا يعملون ذلك بل ولا يظنونه فان كذبتموهم فعلتم ما لا يحسن وكلموكم
بمثله والفرق بين الرجوع الى القرآن والتواتر وبين خبر الواحد واضح لان ذلك لما كان معلوما ما ضره ذلك
مخالف غير عاقل والخلاف فيما ادعوه ثابت وكذلك القول في رجوع العامي الى المفتي وكذلك القول
في سخاء حاتم وشجاعة عمرو وكان من خالف في ذلك كله لا يناظر ويقطع على مكابرته وليست هذه صفة
من خالف في اخبار الآحاد وبعد فاذا كنتم تعلمون على الجملة ان القوم عملوا على اخبار الآحاد فلا فائدة في
ذكر هذه الاخبار المعينة ونقد وتهافت الكتب لانها تقتضي الظن على اجل احوالها واي فائدة للظن
مع العلم الضروري وقولهم ليطابق التفصيل الجملة كلام لا محصول له لان التفصيل الذي جاءت به
هذه الاخبار غير معلوم والجملة هي التي يدعون العلم بها فلا يطابق بين معلوم ومظنون ثم يقال لهم كما احتجوا ثم
لا يطابق عبادتكم عما تعلمون بعد العلم الضروري وقلتم نعلم ضرورة انهم عملوا على ما لا ينتهي الى التواتر
من الاخبار والاحتراز بالنظام ومن وافقه ممن نفى العمل باخبار الآحاد كلها فما لا يحصل عنده علم
ويقين تلبيس النظام ومن وافقه بعد ابي علي واصحابه ومن العجب قولهم انهم انما عملوا على العمل
باخبار الآحاد لنص من الرسول قاطع على ذلك وانما لا يوجد هذا النص المعين في النقل لان الاجماع
قد اغنى عن نقله وهذا فاسد لان قيام حجة او دلالة لا تغني عن اخرى ولو كان الرسول قد نص لهم
على وجوب العمل بخبر الواحد نصا معينا مفصلا لوجب كون نقل هذا النص والتواتر به مستمرا وان
ينعقد الاجماع على مضمونه لان الحجج قد تترادف وتتضاعف وبعد فقد بينا انه لا اجماع على ما
ذكروه فيغني عن التواتر بالنص عليه واما الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة اذا سلمنا حضر كل
ما رووه من هذه الاخبار المعينة ولم يقدح فيها ولا طالبنا بالدلالة على صحتها فهو ان يقول المعلوم انهم
عملوا عند هذه الاخبار والعمل عندها يحتمل ان يكونوا عملوا بها ولاجلها كما يحتمل ان يكونوا ذكروا
عند ورودها ما سمعوه من النبوة لذلك ويحتمل ايضا ان يكون الخبر نبههم على طريق من الاجتهاد
يقتضي اثبات ذلك الحكم فكان العمل على الاجتهاد لا بالخبر وانما كان الخبر منبها للتذكير والاجتهاد فان
قالوا هذا يقتضي العدول عن المعلوم الى المجهول لان رواية الخبر معلومة وعلمهم عنده معلوم ايضا

وما ندعونه من علم بذلك سبق ذكره هذا الخبر مجهول فكانه يعدل عن المعلوم الى المجهول قلنا المعلوم رواية
الخبر وعملهم عنده وتعليل هذا الخبر بانه من حيث قامت الحجة عليهم بوجوب العمل باخبار الآحاد مجهول
غير معلوم وانما هو وجه مجوز كما ان صرف عملهم الى الذكر والعلم السابق والتنبيه على طريق من الاجتهاد
ايضا مجهول ومن باب الجائز فما بيننا الا من احال على امر مجهول جائز كونه كما انه جائز كون غيره فكيف
يحتج قولكم على قولنا والتساوي حاصل بين الوجوه والشك عرض من فقد الدليل القاطع وليس لهم
ان يقولوا ما تذكرونه يقتضي انه لا تاثير للخبر والعمل عنده يقتضي ان له تاثيرا وذلك ان التاثير على كل
حال حاصل للخبر فاما ان يكون بمجرده وجوب العمل على ما تدعونه او يكون مذكرا للسامع بتقدم علم سبق
او يكون منبها على طريق من الاجتهاد فالتاثير حاصل على كل حال ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا
اما الرسل والعمال الذين كان ينفذهم رسول الله صلعم الى البلدان فاول شيء كانوا يدعون اليه بلا خلاف
بيننا وبينكم المعرفة بالله تعالى ثم تصديق النبي صلعم في نبوته ودعوته ثم يدعون الى الشرائع ومعلوم
ان قول الرسول ليس بمجرده في توحيد الله وعدله ولا في العلم بنبوة نبيه صلعم فكيف صار الرسل بالدعاء
الى ما ليس قولهم فيه حجة فاذا قالوا انما دعاهم حفظا للانذار والتنبيه على النظر في الحجج والادلة قلنا فاجروا
الشرائع هذا المجرى وقولوا ان هؤلاء الرسل انما دعوهم الى الشرائع لا لان قولهم حجة فيها بل للتنبيه
على النظر في اثباتها والرجوع الى التواتر وما جرى مجراه في العمل بها ولا فرق بين الامرين وبعد فلم
لا يمتنع ان يكون الذين في اطراف الارض قد قامت عليهم الحجة بالعمل باخبار هؤلاء الرسل حتى يجب عليهم
العمل باخبارهم وليس يجوز ان يعملوا ذلك من جهة هؤلاء الرسل لان اخبار هؤلاء الرسل اكثر ما توجبه
الظن وهو غير موجب للعلم ووجوب العمل باقوالهم يجب ان يكون معلوما مقطوعا عليه فاذا قيل
ذلك بالاخبار المتواترة التي ينقلها اليهم الصادر والوارد قلنا فاجيزوا ايضا ان تعلموا الشرائع التي
يطالبهم بالعمل بها هؤلاء الرسل من جهة التواتر والنقل الشائع الذائع ويكون حكم ما تحملوه من الشرع
من طريق العلم حكم العلم بانهم متعبدون بالعمل باقوالهم ولن يجدوا بين الامرين فرقا ويقال لهم فيما
تعلقوا به ثالثا هذه الطريقة انما تدل على جواز التعبد بالعمل باخبار الآحاد ولا يدل
على ثبوته والجواز لا خلاف بيننا فيه وانما الخلاف في الوقوع فان قيل قبول خبر الواحد على المفتي

بعلة فقهية جامعة بينهما كان لنا قبل النظر في صحة هذه العلة ان نقول لكم المقيد بالعمل بخبر الواحد
عندكم معلوم مقطوع عليه ولا يجوز اثبات مثله بطريقة الاجتهاد التي تقتضي الظن وقد فرق بين
المفتي والمخبر الواحد بان المفتي يجب ان يختص بشروط مثل ان يكون من اهل الاجتهاد ولا يجب مثل ذلك
في المخبر الواحد وان المفتي يخبر عن نفسه والمخبر الواحد يحكي عن غيره وان المستفتي مخير في العلماء وليس كذلك
سامع خبر الواحد وان الكلام على حمل ذلك على الشهادة يجري مجرى الكلام على من حمله على قول المفتي من انه
قياس والقياس لا يسوغ في مثل هذا الموضع وقد قال بعض المحصلين من العلماء ان الشهادة اصل في نفسه
بانها فكل فرع منها اصل في بابه فكما لا يقاس بعضها على بعض وكذلك لا يقاس الاخبار على الشهادة
وكما لا يقاس عليها الفتيا فكذلك لا يقاس خبر الواحد على ذلك ولو قيس خبر الواحد على الشهادات
لوجب ان يكون العدد فيه مطلوبا كما انه مطلوب في الشهادات على كل حال فاما اخبار المعاملات
فلا تشبه ما نحن فيه لانها تنقسم الى امرين احدهما الحق بالعقليات وهو قبول الهدايا والاذن في
دخول الدار والشريع وقد بيّنا فيما تقدم ذلك لا باستينافه حكم له وكذلك الشيء يتبرا العدل فيه من غيره ولا البائع
من المشتري لان المعول في ذلك على غلبة الظن وما يقع في القلب والقسم الثاني ما يجري مجرى الشرع
في قبول قول الواحد في طهارة الماء ونجاسته وفي القبلة ودخول الوقت وهذا فرع من فروع
خبر الواحد فلا الاول يجوز ان يجعله اصلا لانه عقلي ولا الثاني لانه فرع وتابع ويقال لهم فيما
تعلقوا به ثانيا من الضرورة انا نعوّل في الحوادث على ما هو مخبر في نفسه فدلوا على ان خبر الواحد حجة
في الشريعة حتى يرجع اليه في الحوادث ومن نفى الحكم في هذه المسئلة يذهب الى انه لا ضرورة فيه
تدعو الى خبر الواحد لانه لا حادثة الا وعلى حكمها دليل يوجب العلم ومنهم من يقول اذا فقدنا الادلة
رجعنا الى الحكم العقلي فلا ضرورة هاهنا كما تدعون ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا من انه لا يجوز العمل على
خبر الواحد في الاحكام الشرعية التحرز من المضار كما وجب مثل ذلك في المضار العقلية لان المضار
التي يجب على الله تعالى مع التكليف لنا ان ينبهنا ويدلنا عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا
ذلك علمنا انه لا مضرة ولا منفعة ولا يجوز ان يكون فيما اخبر به الواحد مضرة ونفيه بهذا الوجه وليس
كذلك المخبر من سبع في الطريق لانا لا نامن ان يكون صادقا وانه لم يجب تبيان الادلة على كون السبع فيه

يجب علينا التحرز من المضرة بالعدول عن سلوك الطريق ويعد فهذه الطريقة توجب عليهم ان يكون
الفاسق كالعدل والمومن كالكافر وان يكون المعتبر حصول الظن من غير اعتبار الشروط التي يوجبونها
في خبر الواحد ولاحد ان يقول قد دلت على ان العقول ما نعده من الاقدام على ما يجوز المقدم عليه كونه مفسدة
فلم صاروا بان يوجبوا العمل بخبر الواحد تحرزا اولى ممن قال انه لا يحسن الاقدام على ما خبر به مع تجويز
كونه مفسدة وهذه الطريقة ايضا يوجب العمل على قول مدعي الرسالة لهذا الضرب من الاحتياط والتحرز
فاما الخبر الذي رووه عن امير المومنين عليه السلام فمخالف لاصولهم لانه تضمن انه كان يستحلف من يخبره فاذا حلف
صدقه وعندهم ان الاستحلاف غير واجب والنص بعد الاستحلاف لا يجوز لان معنى النص هو القطع على
صدقه وخبر الواحد لا يقطع على صدقه وان تحلف ثم قال وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر وعندهم ان من
يعمل على قول العدل انه لا يقطع على صدقه فليس يشبه هذا الخبر ما يذهبون اليه وقد بينا في الكتاب
الشافي لما تعلق صاحب الكتاب المغني به تاويله وقلنا انه غير ممتنع ان يكون امير المومنين سمع ما خبره
به ابو بكر من النبي صلى الله عليه وآله كما سمعه ابو بكر فلهذا صدقه فاما الكلام على ابي علي الجبائي في العمل بقول الاثنين
والامتناع من العمل بخبر الواحد فهو جار مجرى الكلام على اصحاب خبر الواحد لانا نقول ان من علمت
ان الصحابة عملت بخبر الاثنين وانما يرجع في ذلك الى روايات الاحاد وما طريق العلم لا يرجع فيه
الى ما يقتضي غلبة الظن فان ادعوا ما تقدم ذكره من العلم الضروري على سبيل الجملة فالكلام على ذلك قد تقدم
ثم اذا سلمنا هذه الاخبار التي رووها واعتمد عليها من خبر الجدة وان المغيرة بن شعبة خبر عن النبي صلى الله عليه وآله
بان لها السدس فلم يعمل ابو بكر بقوله حتى خبره محمد بن مسلمة بمثله فاعطاها السدس وكما فعله عمر بن
الخطاب في امتناعه من قبول قول ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى جاءه بابي سعيد الخدري فقبل
ذلك واستدلاله بان النبي صلى الله عليه وآله لم يقبل خبر ذي اليدين في الصلوة حتى سال ابا بكر وعمر كان لنا ان نقول
لهم ما قلناه لمن عمل بخبر الواحد فانكر ان يكون بخبر الثاني اذ ذكر فوقع العمل على الذكر دون قوله او تنبه على
طريقة من الاجتهاد كان التعويل عليها اولى حسب ما بيناه في كلامنا المتقدم ولو لم يذكر الخبر الثاني
او يتنبه لما عمل به كما ان ذلك لما لم يحصل عند خبر الواحد لم يعمل به فهذا الذي قلناه اشبه بالحال لان
كل من ذكر عنه ابو علي انه رد خبر الواحد وعمل بخبر الاثنين قد عمل في مواضع اخر عند خبر الواحد مع علمنا انه

وظهور امانته فعلمنا انه لم يتوقف لشكه فيه وانما توقف لما لمراعاة العدد وعلى ما ادعى ابو علي وكان ثم
لم يذكره ولم يثبته على ما قلناه فلا يجوز ان يكون التوقف لاجل العدد لانه قد عمل عندنا بخبر الواحد
في مواضع شتى منها ما ذكرناه واما خبر ذي اليدين فيجب حمله على تجويز ان لم يقطع على فساده لانه يمتنع
ان ذا اليدين قال له اقصرت الصلوة ام نسيت وانه قال كل ذلك لم يكن وهذا كذب لا محالة لان
احدهما قد كان على خلاف ما قاله والكذب بالعقول لا يجوز عليه وكذلك السهو في الصلوة على انه يلزم
ابا علي ايضا ان لا يعمل بخبر الاثنين لان النبي لم يعمل بخبر ذي اليدين مع خبر ابي بكر حتى انضاف اليهما
عمر **فصل** اعلم انا اذا كنا قد دللنا على ان خبر الواحد غير مقبول في الاحكام الشرعية فلا وجه
للكلام في فروع هذا الاصل الذي دللنا على بطلانه لان الفرع تابع لاصله فلا حاجة بنا الى
الكلام على ان المراسيل مقبولة او مردودة ولا على وجه ترجيح بعض الاخبار على بعض وفيما يرد له الخبر ولا
يرد وفي تعارض الاخبار فذلك كله شغل قد سقط عنا بابطالنا ما هو اصل لهذه الفروع وانما
يتكلف الكلام على هذه الفروع من ذهب الى صحة اصلها وهو العمل بالخبر الواحد ولا بد من ذكر جملة
من احكام تحمل الاخبار وكيفية القبول في ذلك

باب صفة المتحمل والمتحمل عنه وكيفية الفاظ الرواية عنه

اعلم ان من ذهب الى وجوب العمل بخبر الواحد
في الشريعة يكثر كلامه في هذا الباب ويتفرع لانه يراعي في العمل بالخبر صفة المخبر في عدالته وامانته
فاما من لا يذهب الى ذلك ويقول ان العمل في مخبر الاخبار تابع للعلم بصدق الراوي فلا فرق عنده
بين ان يكون الراوي مؤمنا او كافرا او فاسقا لان العلم بصحة خبره يستند الى ما يوجد على وجه لا
يمكن ان يكون كذبا واذا لم يكن كذبا فلا بد من كونه صدقا على ما بيناه من الكلام على صفة التواتر
وشروطه فلا فرق على هذه الطريقة بين خبر العدل وخبر من ليس كذلك ولذلك قلنا اخبار الكفار
كالروم ومن جرى مجراهم اذا اخبرونا عن بلدانهم والحوادث الحادثة فيهم وهذا مما لا شبهة فيه
فاما الراوي للحديث فلا يجوز ان يروي الا ما سمعه ممن حدث عنه او قرأه عليه فاقر له به فاذا سمع
الحديث من لفظه فهو غاية التحمل وله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت فاذا كان معه غيره جاز
ان يقول حدثنا واخبرنا وفي الناس من منع الراوي من لفظ الجمع اذا كان قاطعا على انه ما حدث

غيره

غيره وليس ذلك بصحيح لانه يجوز ان ياتي بلفظ الجمع على سبيل التعظيم والتفخيم وان اراد نفسه كما يقول
الملك فعلنا وصنعنا واجاز كل من صنف اصول الفقه ان يقول من قرا الحديث على غيره ثم قرره عليه
فاقر به على ما قراه عليه ان يقول حدثني واخبرني ويجريه مجرى ان يسمعه من لفظه ومنهم من منع من
ان يقول سمعت فلانا يحدث كذا والصحيح انه اذا قراه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن
يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني كما لا يجوز ان يقول سمعت لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا وخبرا عن ذلك وهذا
كذب محض لم يجر وكيف يمتنع سمعته ولا يمتنع حدثني واخبرني ومن خبر وحدث لا بد من ان يكون
سامعا والحديث مسموعا ومعولهم في ذلك على ان يقولوا قراءته عليه واقراره له به يجري مجرى
الحديث والاخبار ويحل محل ان يسمعه من لفظه لانه لا فرق بين ان يتلفظ البايع بالبيع وقبض
الثمن وضمان الدرك المكتوب في الصحيفة ويسمع ذلك من لفظه وبين ان يقرا عليه الصحيفة
فيقرره عليها ويشهد على نفسه بذلك ولا فرق بين ان يقول الرجل لغيره هذا كتابي وبين
ان يقول له غيره هذا كتابك فيقول نعم لانه في الحالتين يجوز ان يحكي ذلك عنه وانما كان كذلك
لان الجواب ينضم الى السؤال فيصير كانه ما ابتدا به على سبيل الابتداء والجواب عن ذلك ان قراءته
عليه واقراره له به لا يقتضيان ان يكون قد قال حدثني ولم يحدثه او اخبرني ولم يخبره كما لا يقتضيان مكذب
ان يقول سمعت منه وانما يقتضي ذلك الثقة بانه حديثه وسماعه وروايته وقد صحبنا المثال
الذي ذكروه في التقرير على الصحيفة لان الشاهد اذا قرره على ما فيها فاقر لم يحسن ان يشهد على
اقراره بما فيها ويجري الاعتراف بها مجرى ان ينطق بها في وجوب الشهادة عليه بذلك والحكم به
الا انا قد علمنا كلنا انه لا يحسن ان يقول حدثني بما فيها او سمعت لفظه بها وانما يشهد على
اقراره واعترافه فعرض ذلك اذا قرئ على المحدث الحديث واقر له به ان يقول الحاكي اعترف لي
بانه سمعه ورواه على ما قراته ولا يتجاوزنا الى ان يقول حدثني واخبرني كما لا يتجاوزه الى ان يقول
سمعت ولو قال الشاهد الذي قد اعترف عنده بصحة ما في الكتاب واشهده على نفسه به سمعت لفظه
بالايجاب والقبول لكان كاذبا فان قيل افتجوزون اذا قرا الحديث عليه واعترف له به ان يقول

روى له او حكى لنا بدء على اضعف من حدثني واخبرني وحكى جار مجرى حدثني وهو اذا اعترف له المحدث كانه راو وحاك ومجيز والفظ لا يطلق على سبيل التشبيه والمجاز وقد علمنا انه اذا اقر له بما اعترف بصحته فكانه سمعه من لفظه واجمعنا على انه لا يطلق سمعت فكذلك حدثني واخبرني فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الابهام ويعلم انه لفظه حدثني ليس على ظاهرها فتناقضه لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه فاذا ذكر نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفى ما اثبت فاما القول في المناولة والمكاتبة والاجازة فهو على ما نبين اما المناولة فهو ان يشير المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا الكتاب سماعي من فلان فيجري ذلك مجرى ان يقرأه عليه ويعترف له في عله وله ان يحدث به ويسمعه فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ولا سمعت كما لا يقول ذلك فيما هو اقوى من المناولة وهو ان نقرأ ذلك عليه وتعترف له والمناولة اقوى من الكاتبة لان الكاتبة هو ان يكتب اليه وهو غائب عنه ان الذي صح من الكتاب الفلاني هو سماعي فاما الاجازة فلا حكم لها لان ما لم يتحمل ان يرويه له ذلك اجازة له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه محرم فلا حكم لها عليه مع الاجازة وفقدها وليس لاحد ان يجري الاجازة مجرى الشهادة على الشهادة في انها تفتقر الى ان يحملها شاهد الاصل لشاهد الفرع وذلك ان الرواية بخلاف لا يحتاج فيها الى ذلك وان الراوي يروي ما سمعه وان لم يحمله والرواية يجري مجرى شهود الاصل في انهم يشهدون وان لم يحملوا واما من يفصل في الاجازة بين حدثني واخبرني فغير مصيب لان كل لفظ من ذلك كذب لان المجيز ما اخبر كما انه ما حدث واكثر ما يمكن ان يدعي ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من يعمل باخبار الاحاد او الفتوى او الحكم فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب

باب الكلام في الافعال

فصل وذكر حد الفعل والتنبيه على جمل من مهم احكامه اعلم ان حد الفعل ما وجد بعد ان كان معدوما وينقسم الى ضربين احدهما ان يكون لا صفة له زائدة على حدوثه نحو كلام النائم

ولا يوصف هذا القسم بحسن ولا قبح والقسم الاخر ان يكون له صفة زائدة على حدوثه وينقسم الى فعل الملجأ والمخلى فما يقع مع الالجاء لا مدح يستحق به ولا ذم وافعال المخلى ينقسم الى ضربين قبيح وحسن فالقبيح ما من شأنه ان يستحق فاعله مع العلم به او التمكن منه الذم والحسن ما لا يستحق به فاعله الذم والحسن ينقسم اقسام اولها الا يكون له صفة زائدة على حسنه ولا يتعلق به مدح ولا ذم وهذا هو المباح في المعنى ولكنه لا يسمى بهذا الاسم الا اذا اعلم فاعله بذلك او دل عليه ثانيها ان يحصل للفعل صفة زائدة على الحسن ويستحق فاعله المدح بفعله ولا يستحق الذم بان لا يفعله ويوصف هذا القسم بانه ندب ومستحب ومرغب فيه مع الدلالة والاعلام على ما تقدم وثالثها ان يكون على الصفة التي ذكرناها وهو مع ذلك نفع موصل الى غيره فاعله على وجه مخصوص ويوصف بانه تفضل واحسان وانعام ويستحق فاعله به الشكر مع المدح ورابعها ما يستحق الذم من لم يفعله ولا ما يقوم مقامه فيوصف بانه واجب ويجري فيه نحو قضاء الدين لانه مخير في قضائه من اي مال شاء ورد الوديعة وان تعين فهو مخير ايضا في ردها باي يد شاء ونحو الكفارات الثلث في اليمين وخاصها يستحق الذم بان لا يفعله بعينه فيوصف بانه واجب مضيق نحو رد وديعة بعينها او اعادة عين ما تناوله الغصب وينقسم الواجب قسمة اخرى فما يخص كل شخص من غير ان ينوب فعل غيره فيه مناب به وهو الموصوف بانه من فروض الاعيان كالصلاة والصيام واكثر العبادات وما ينوب فيه غيره وفعل الغير ويسقط معه الفرض هو الموصوف بانه من فروض الكفايات نحو الصلاة على الموتى والجهاد وليس بواجب في كل فعل ان يكون اما قبيحا او حسنا لان ذلك لو وجب لكان المقتضي له مجرد الحدوث وهذا يقتضي قبح كل محدث او حسن كل محدث وليس التعري من الحسن والقبح كتعري المعلوم من وجود وعدم وتعري الموجود من حدوث وقدم لان ذلك نفي واثبات فصار كر لا واسطة بينهما والحسن والقبح اشارة الى حكمين ومثال ما ليس بحسن ولا قبيح كلام النائم وحركة التي لا يتعداه لان الكلام لا حكم له مع ارتفاع القصود كلها وكذا الحركة التي لا يتعداها انما يكون لها حكم مع ضرب من القصد وليس النائم عازما فيحسن وظلم لان حقيقة الظلم ثابتة فيها ولو حرك يده على جهة غيره فان صاحب الجرح بذلك لكان فعله حسنا من حيث كان نفعا وان لم يكن به

منه لا اقتضاء التعمد الى القصد غير ان النائم ومن جرى مجراه لا يتخصّ علما بالقبح ذما ولا على الحسن مدحا
لانا شرطنا في ذلك مشروط بالقصد والتمكن من التحرز واستقصاء هذه الجملة لا يليق بها بهذا الموضع
وقد بسطناه في كتاب الذخيرة وفيما خرج من الكتاب الملخص فان قيل كيف جعلتم فعل الساهي لا
حكم له والفقهاء يوجبون جبر السهو في الصلوة بالسجود ولو انقلب النائم على اناء غيره فكسره لوجب الضمان
ولو قتل المحرم صيدا سهوا لوجب الضمان واذا قتل خطا فقد يجب الدية وغرم عليه وغرم على العاقلة
قلنا اما السجود بجبران السهو في الصلوة فهو حكم يلزم عند السهو في الصلوة لا انه يرجع اليه وانما
نفينا عن كلام النائم وحركته التي لا يتعداه القبح والحسن فاما اذا الحق بهم وقال توبيه لفعله
حكم القبيح وان كان لا ذم عليه كما لا يلزم الصبي والبهيمة لان امكان التحرز مفقود وليس يمتنع ان يتعلق
بذلك وجوب الضمان شرعا لا مر لا انه بين ذلك وبين ما نفيناه من الذم وعلى هذا الوجه لزوم العاقلة
الدية بالشرع وان لم يكن من جهتهم فعل لا قبيح ولا حسن واما ما اضاد القتل المخصوص سببا شرعيا لوجوب
ذلك عليهم واما وصف الفعل القبيح بانه محظور ومحرم ومكروه فالمتكلمون يصفون بذلك كل قبيح
ومنا ومن يقول بالاجتهاد منهم ربما اشترط فيقول عن يؤديه اجتهاده الى التحريم فاما الفقهاء
فانهم يصفون بالتحريم والحظر على ما يقتضيه دلالة قاطعة او ما طريقه الاجتهاد قالوا مكروه ولم يطلقوا
الحظر والتحريم وما يزول الشبهة فيه يقولون انه حلال طلق وما يعترض فيه شبهة يقولون لا باس به
فصل في ذكر احوال الفاعلين في هذه الافعال اعلم انه ليس المراد بقولنا في هذا الباب ان القبيح
او الحسن يقع من الفاعل القادر لانا اذا اردنا القدرة فلا اختصاص وانما نريد المجوز والشك و
يقطعوا الكتب انه لا فائدة لا او يقع منه الحسن على الاتيه وليس الامر على ذلك لان الكفار الذين يستحقون
العقاب الدائم لا يجوز ان يقع منهم طاعة يستحقون بها الثواب الدائم مع قولنا بنفي الاحباط وانما
انما يجيز ذلك من يذهب الى الاحباط فاما القبيح فيختلف احوال الفاعلين فيه فالعالم بقبحه لا يجوز
ان يفعل بنجاه العلم بقبحه واستغنائه عنه وقد دللنا على ذلك في كتاب الملخص والذخيرة والانبياء
عم لا يجوز ان يقع منهم شيء من القبائح لا قبل النبوة ولا بعدها وقد دللنا عليه في كتاب الذخيرة
وكتاب تنزيه الانبياء عم والائمة عم لا يجوز ايضا وقوع شيء من القبائح منهم لما دللنا عليه في كتب

الامامة

الامامة فاما الملائكة فالرسل منهم لا يجوز عليهم فعل القبيح ولا دليل يدل على ان جميعهم بهذه الصفة
لان قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لا دليل فيه يوجب القطع على عموم
وجماعتهم او في جميع افعالهم ومن عدا من ذكرنا يجوز ان يفعل القبائح لفقد الدلالة على عصمته
فصل في ان العقل لا يوجب اتباع النبي في افعاله اعلم ان العبادة بالشرعيات تابعة للمصالح
والمكلفين لا يمتنع ان يختلفا في مصالحهما فتختلف عباداتهما كالطاهر والحائض والمقيم والمسافر
والغني والفقير واذا ثبت ذلك جاز ان يختص النبي عم بعبادات شرعية لا يكون لنا فيها مصلحة
فلا يتعبد بها وليس لاحد ان يلزمنا تجويز مخالفة تكليف النبي عم لنا في العقليات كما جاز في
الشرعيات لان العقليات على ضربين احدهما يرجع الى صفة الافعال فاحوال المكلفين لا يجوز ان
تفترق فيه نحو قبح الظلم ووجوب شكر المنعم والانصاف والثاني يجب لكونه لطفا ووجه كونه
لطفا يرجع الى الجملة ويعلم بالعقل مفصلا نحو وجوب النظر في معرفة الله تعالى فهذا ايضا يجب التساوي
فيه فاما الشرعيات فهي الطاف ومصالح ولا يعلم كونها كذلك الا بالسمع فجاز افتراق احوال المكلفين
فيها بحسب دلالة السمع ولهذا جاز النسخ في هذا الوجه دون الاول فافتراق احوالنا فيه واذا جاز
افتراقهم في تكليف ذلك جاز في النبي عم وليس يمتنع ان يرد العبادة بمخالفة النبي عم في جميع افعاله
ولا تقتضي تلك المشقة كما اختص بعبادات كثيرة دوننا ولم يجب تلك المشقة عن قبول قوله فان
قيل اذا جاز في فعله ان يكون مقصورا عليه فجوزوا في قوله مثل ذلك قلنا هذا جائز في القول
والفعل معا لانه لا يمتنع فيما يؤديه من الامر والنهي والحظر والاباحة ان يختص به وانما يعلم تعديه
الينا بالدليل وليس يجري تجويز مخالفته في العقل مجرى القول لان النبي عم انما بعث لتعريفنا
مصالحنا وذلك لا يكون الا بالاداء الذي هو القول ونفي اتباع قوله بنقض الغرض في بعثته
فصل في معنى التاسي بالنبي عم والواجب ان نعتبر في التاسي شرطين احدهما صورة الفعل
والاخر الوجه الذي يقع عليه وانما اعتبرنا الصورة لان الصائم لا يكون متاسيا بالمصلي لاختلاف
الصورة لان صورة الصلوة تخالفه في الصورة ولو انه تعالى اخذ من غيره دراهم عن زكوة لم يكن الاخذ
منه الدراهم على وجه الغرض او الغصب متاسيا به لاختلاف الوجه ولا يمتنع عقلا ورضا ان يتعبد

الله تعالى بان نفعل وجوبا مثل كل شيء يفعله عم غير ان ذلك لا يكون تأسيا به لانه اذا فعله عم
على جهة الندب والاباحة ففعلناه على جهة الوجوب لم نكن متأسين به فان قيل الاشتراط في التأسي
مضافا الى ما ذكرتموه الوقت والمكان وقد تدل الافعال في كثرة وقلة وطول وقصر واسباب الافعال
وان لم يكن وجوها كازالة النجاسة لاجل الصلوة قلنا اما الوقت والمكان فقد كان يجب اعتبارهما
لولا الاجماع على ترك اعتبارهما وهذا اولى من جواب من اجاب عن ذلك بان اعتبارهما يفضل التأسي
وانه لا يجوز ان يعتبر في التأسي ما يبطله وانما افسد هذا الجواب لان المكان يمكن ان نفعل فيه بعينه
والوقت وان لم يمكن ان نفعل فيه بعينه ففي نظيره ومثله كما ان البقي تأسي في صورة الفعل
الا بان نفعل مثلها لا تلك بعينها فاما مقادير الافعال فانها على ضربين فما لا يمكن ضبطه وتميزه
لا اعتبار به وما امكن ذلك فيه دخل تحت قولنا صورة الفعل واما سبب الفعل فان قولنا الوجه
الذي وقع عليه يقتضيه لان ذلك يقتضي النية والقصد والغرض والسبب ثم داخل فيه وكما
ان من وجوه الافعال الوجوب والندب والحظر والاباحة كذلك من وجوهها المنافي التوصل بها
بفعل نحو ان يجعل السهو وترجم الزنا ونطهر للصلوة فاما موافقته عم في الفعل فلا شبهة ان يراد
بها المساواة في الصورة والوجه الذي يقع عليه فان هذا لا يكون من اخذ من غيره ثم حبسه درهم على
غير وجه الزكوة موافقا له عم اذا اخذ هذا المبلغ على وجه الزكوة فاما المخالفة فقد تكون في
القول والفعل معا فاما في القول فبان يوجب علي بالقول ما لا افعله والمخالفة في الفعل ان
يقوم الدليل على وجوب التأسي به فلا نتأسى لا في صورته ولا في وجهه وقد يكون ايضا الاخلال
بالصورة والوجه على انفراده فاما الاقتداء بامام الصلوة ففي الفقهاء من اعتبر فيه ما ذكرناه من التأسي
فلم يجوزوا فعل المفترض بالمتنفل والصحيح جواز ذلك لقيام الدلالة عليه **فصل في ان
السمع دل على وجوب التأسي به عم في جميع افعاله الا ما خص به** اعلم انه لا خلاف بين الامة في
الرجوع الى افعاله عم في احكام الحوادث كالرجوع الى اقواله ويجب ان يكون كل واحد من الامرين حجة
والمعتمد انما هو هذا الاجماع الظاهر الذي لا شبهة فيه دون الاخبار المروية في هذا الباب فهي
مع الكثرة اخبار احاد وقد يجوز ان يستدل على ذلك بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله

اسوة

اسوة حسنة وبقوله تعالى فاتبعوه وما علم ان التأسي به عم انما يكون فيما يعلم حكمه يفعلونه ما لم يكن
له هذا الحكم واذا فعل عم فعلا على جهة الامتثال لحكم قد تقدم فانه فعله هو الذي لم ان يفعله فلا
تأسي به عم في ذلك كما ان الامتثال يرد في العقليات لهذه العلة وما يفعله ابتداء شرع ففعله هو الحجة
فيه فالتأسي به عم في ذلك صحيح فاما ما يفعله عم بيانا لمجمل فلم يتهيأ لانه من حيث كان امتثالا للدليل
تأتى فيه ما يفعله امتثالا ومن حيث تضمن بيان صفات وكيفيات لهذه العبادات كالصلوة
والطهارة وغيرهما جرى مجرى ابتداء الشرع فالتأسي به انما هو في الكيفية والصفة اللتين فعله عم
هو الحجة فيهما هذا كله فيما يفعله عم على جهة العبادة وما يجري مجراها فاما المباحات التي تخصه عم
كالاكل والنوم فخارج من هذا الباب فاما صغائر الذنوب فانا لا نجوزها على الانبياء عم فلا يحتاج
الى الاستثناء لها كما يحتاج الى ذلك من جوز الصغائر عليهم **فصل في هل افعاله عم على الوجوب
ام لا** اختلف الناس في ذلك فقال مالك ان افعاله عم على الوجوب وذهب الى ذلك بعض اصحاب
الشافعي وقال قوم هي على الاباحة واخرون انها على الندب واخرون قالوا هي موقوفة على الدليل
والصحيح ان كل شيء انقسمت احكامه فلا يجوز ان يجب عنه بحكم واحد وافعاله عم كاقواله في الانقسام
فكما لا يجوز ان يقول في اقواله انها على وجوب او ندب للانقسام فكذلك افعاله واذا انقسمت
افعاله عم الى ما هو بيان وحكم البيان حكم المبين في وجوب وندب او غيرهما وان كان امتثالا فحكمه
حكم الدليل الممتثل وان كان ابتداء شرع فهو ايضا ينقسم الى وجوب وندب وما ياخذه حكم ما يمكن فيه
من التأسي فبان ان الامر على ما ذكرناه دليل اخر ومما يدل على ان افعاله عم ليست على الوجوب انا قد
بينا قبل هذا الفصل ان العقل لا يقتضي ذلك وسنبين ان دليل السمع ايضا لا يقتضيه فيجب نفي
كونها على الوجوب دليل اخر وايضا فانه لا خلاف في انا نتعبد بالتأسي به عم فالقول بان افعاله
كلها على الوجوب ينقض ذلك لانه في افعاله الواجب والندب والمباح فكيف يجب ذلك علينا مع لزوم
طريقة التأسي فان قيل اذا لم يعلم الا مجرد الفعل كان محمولا على الوجوب واذا علمنا وجهه لزمت طريقة
التأسي قلنا هذا القول ينقض وجوب التأسي والاتباع لان مجرد الفعل اذا علمناه فلزمنا التأسي
به لم يجز ان يلزمنا الوجوب على كل حال مع ان التأسي شرطه اعتبار الوجه دليل اخر وايضا فان

ظاهر فعله عم اذا كنا لا نعلم به وجوبه عليه فبان لا نعلم وجوبه علينا اولى ويفارق القول الذي يعلم وجوبه
علينا دونه لان القول امر لنا ويختص بنا دونه وليس كذلك الفعل لانا نتبعه فيه وانما قلنا انه
لو وجب علينا لوجب عليه لانه لو دل على وجوبه علينا للزمه اظهاره وذلك بالفعل او بداوة بالقول على
جهة التحرج وكان لا بد من وجوبه عليه لصحة كونه دلالة على وجوبه علينا فان جعلوا فعله عم سببا او
امارة للوجوب علينا فلا يلزم ان يكون واجبا عليه فهذا بخلاف طريقهم لانه لا فرق في ذلك بينهم وبين
غيره ولا تاثير لكونه نبيا في ذلك وهم يجعلون لكونه عم كذلك تاثيرا دليل اخر وايضا فان فعله عم
الشيء ليس بسمة لانه قد تركه وخالفه كما يفعله في الحزن ولم يعن بالترك هنا الا فعله بل عنينا به
ضد الفعل الاول على وجه نظيره ويتبين ما ذكرته ان هذه الجملة لم يكن الحكم بوجوبه من حيث فعله باولى
من سقوطه وجوب تركه لانه قد تركه فان قالوا تركه عم الفعل يجري مجرى ترك الامر فانه لا يؤثر في
دلالة الوجوب قلنا الفرق بين الامرين ان الوجه الذي يدل عليه الامر لا يقدح فيه ترك الامر والوجه
الذي عليه الفعل يقدح فيه الترك المخصوص فجرى مجرى امره ونهيه عن الشيء الواحد على وجه واحد
وانه لا يستقر الامر ولا النهي ولا انه وقد تعلق من ذهب الى ان افعاله عم على الوجوب باشياء اولها
ان كونه نبيا ومتبعا يقتضي نفي ما ينفر عنه ومخالفته في افعاله تنفر عن القبول منه وثانيها قوله تعم
فليحذر الذين يخالفون عن امره فان هذه اللفظة تقع على الفعل والقول جميعا فلنحملها عليهما وثالثها
قوله تعالى فاتبعوه وان امره يقتضي الوجوب ورابعها قوله سبحانه لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة وان ذلك يقتضي وجوب التاسي ولزومه وخامسها قول بعضهم ان الفعل اوكد من القول
بدلالة انه عم كان اذا اراد تحقيق امر قرنه بالفعل فبان يكون الفعل على الوجوب اولى
وسادسها ان الوجوب اعلى مراتب الفعل فاذا عدمنا الدليل على صفة فعله وعلى اي وجه وقع وجب
ان نحمله على الوجه الذي هو اعلى مراتبه ويقال لهم فيما تعلقوا به اولا قد بينا انه لا ينفر في سقوط
وجوب مثل ما يفعله علينا فان كونه نبيا لا يقتضي ذلك ولا يوجبه فلا معنى لاعادته ويقال
لهم فيما تعلقوا به ثانيا هذه الاية انما يكون دلالة لنا عليهم اولى لان التحذير من المخالفة يقتضي
ايجاب الموافقة والموافقة في الفعل قد بينا انها تقتضي ان نفعله على الوجه الذي فعله عليه عم

وهذا

وهذا يبطل الحكم بان جميع افعاله عم على الوجوب ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا هذه الاية قد بينا
انها توجب التاسي به وان التاسي لا بد فيه من اعتبار وجه الفعل وما يفعله عم ندبا لا نكون متاسين
له فيه بان نفعله واجبا بل نكون مخالفين له فلا بد دليل لنا على هذا الترتيب ويقال لهم فيما تعلقوا
به رابعا هذه الاية ايضا تدل على صحة ما ذهبنا اليه والكلام على الايتين واحد في اعتبار شرط التاسي
فيهما يبطل تعلق مخالفينا بها ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا ان الامر يقتضي كونه مريدا منا الفعل
المامور به والفعل لا يقتضي ذلك فكيف يكون اكد منه فيما نحن بسبيله وانما يتحقق الامر ويتاكد بالفعل
اذا تعقبه فاما اذا انفرد الفعل عن الامر فالامر منفردا اوكد منه ثم يرجع الى القانون فيقول كيف يفعل
على جهة الوجوب ما يجوز ان يكون فعله على جهة الندب مع وجوب التاسي ويقال لهم فيما تعلقوا به
سادسا الوجوب وان كان اعلى مراتب الفعل فانه لا يجوز اذا عري فعله عم فعله على جهة الندب
فيبطل التاسي وان تعلقوا في وجوب فعله عم علينا بطريق الاحتياط فقد مضى الكلام عليها في
باب الاوامر **فصل في الوجوه التي يقع عليها افعاله عم وكيفية الطريق الى العلم فيها** اعلم ان
افعاله عم تنقسم الى بيان وامتثال وابتداء شرع والذي يدل على صحة هذه القسمة انه اذا كان لا
الفعل من دليل فاما ان يكون دليله ظاهرا مستقلا بنفسه فيكون الفعل امتثالا او يكون دليله ظاهرا
لا يستقل بنفسه فيكون بيانا او لا دليل له ظاهر فيكون ابتداء شرع والبيان ينقسم الى اقسام بيان
المجمل وبيان التخصيص وبيان النسخ ويلحق بذلك ما لا بد من ذكره بيان زيادة لا حقيقة ولا بد منها
وقد يكون تارة وذلك نسخا او جزء من نسخ ويلحق بذلك ايضا بيان فعل محتمل لان الفعل قد يثبت
بالفعل ويدخل فيه ايضا بيان قول محتمل للامرين كاية القرء فاما مثال بيان المجمل فكبيانه عم الصلوة و
المناسك وغيرهما والطريق الى معرفة ذلك من وجهين احدهما حصول قول منه عم او ما يجري مجراه
ينبه به على ان فعله بيان للمجمل والثاني فقد ما يمكن ان يبين المجمل به من قول او فعل وامكان كون الفعل
بيانا مع حضور الحاجة واما بيان تخصيص العموم فكنهيه عم عن الصلوة في اوقات مخصوصة وفعله ذلك
فعله صلوة مخصوصة في تلك الاوقات دلالة يعلم انه تخصيص كونه منافيا البعض ما دخل تحت العموم
في الكتاب والسنة واما مثال النسخ فنحو ما روي من قوله عم واذا رايتموني اصلي جالسا فصلوا جلوسا

ما يدل على الوجه الذي وقع
عليه ان يفعله على جهة الوجوب
لا نامن ان يكون عم

اجمعين فينبغي بان يصلي خلف الناس من خلفه قيام في مرضه الذي مات فيه عم وما به يعلم انه نسخ ان يكون
فعله مقتضيا لرفع ما تقدم من الدلالة في الامثال ومثال الزيادة ان يزيد زيادة على عدد في الحال او
غيره ويدخل فيه زيادة السنن في الطهارة فاما بيان القول المحتمل فما يدل من فعله على العلة او غير
واما الامتثال فهو ان يفعل ما هو مبين في دليل الكتاب حتى لولا فعله لعرفناه على ذلك الحد كما
امثلة الفعل فقد ذكرناها واما الترك فعلى ضروب منها ترك فعل ومنها ترك نكير ومنها ترك
بيان وجواب فاما ترك الفعل فقد يكون نسخا وتخصيصا وبيانا ومثال التخصيص ان يترك عم
قطع يد السارق في اقل من عشرة دراهم او ربع دينار ولا وجه يقتضي سقوط المقطعة فيعلم بذلك
ان القدر الذي سرق لا يستحق به القطع وتاخير الصلوة من وقتها يدل على جواز التاخير واما النسخ
فقد مضى بيانه واما البيان فهو ترك العود الى القعدة الاولى فيكون بيانا لكونها ندبا ومفارقا
للقعدة الثانية وهذا المثال لا يصح الا على مذهب من يرى ان القعود للتشهد الاولى والثاني
معا غير واجبين والصحيح عندنا انهما واجبان وهو مذهب الليث بن سعد واحمد بن حنبل واسحق بن
راهويه واما ترك النكير فقد اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انه يدل على حسن ذلك الفعل على كل وجه
ومنهم من قال يدل عليه اذا كان من باب الشرع ومنهم من قال انما يدل على الحسن اذا لم يكن قد تقدم
البيان ونفرد ولا يشتهر في ان ما علم قبحه عقلا او علم بالشرع كونه قبيحا على الوجه المقرر المعهد فانه
يجوز تركه على بعض الوجوه ان يدع انكاره ولا يدل ترك النكير على حسنه والحال هذه كما لم يدل
اقراره لاهل الذمة على ترك الاختلاف الى الصلوة على حسن ذلك منهم لما تقدم البيان وعرفوا
الاقرار واما ما يدل ترك النكير على حسن الفعل متى علم انه لولا حسنه لما حسن منه ترك النكير واما
ترك البيان والجواب فلا له مختلفة لانه قد يدع الجواب انتظارا للوحي من حيث لم يكن له
الشرع حكم مستقر وقد يدعه احالة للسائل على دليل متقدم فيجب ان ينظر في كيفية ترك الجواب
واما ترك عن البيان فهو ان يحدث حادثة فلا يبين حكمها ولا يظهر امارة التوقف على الوحي وما
هذه حاله فتركه يدل على انه لا حكم لله تعالى في تلك الحادثة الا ما كان في العقل لانه لو كان لاظهره
في وقت الحاجة وكذلك ترك بيان تخصيص العموم يدل على ان العموم شامل وينقسم الفعل الى ما اخر

على وجه

وامثلة ابتداء الشرع كثيرة فاذا فعل ما يقتضي الامتثال لم يدل ذلك
فلا يجوز كونه ابتداء شرع وينقسم ذلك الى ما يعلم وجوبه
فعل ... ذلك ... الا ...

على وجه اخر فمنها كونه مباحا ومنها كونه ندبا ومنها كونه واجبا واما ما يعلم الوجوب بوجوه منها كونه
بيانا لواجب ومنها كونه امتثالا لواجب ومنها ان يكون مما لو لم يكن واجبا لما جاز ان يفعله نحو ان
يركع في الصلوة ركوعين على سبيل القصد ومنها كل فعل لو لم يكن واجبا لكان معصية كبيرة ومنها كونه
شرطا على وجه مخصوص في واجب ومنها كونه قضاء لفائت واجب ومنها كونه جزاء الشرط يستحق به
واما ما به يعلم ان فعله مباح فان يكون بيانا لمباح كالذبيحة ومنها ان يكون مما لو لم يكن مباحا لكان
معصية كبيرة ومنها ان يتقدم قول منه يقتضي كونه مباحا واما ما به يعلم كون فعله ندبا فوجوه منها
ان يكون بيانا للندب ومنها ان يكون شرعيا ولا امارة للوجوب ومنها ايقاعه على وجه العبادة و
الاخلاص ولا وجوب ومنها ان يكون مما لو لم يكن ندبا لكان كبيرا ومنها ان يفعله في وقت ويتركه في
اخر ويحصل فعله امارة الشرع وينقسم على وجه اخر فمنه ما هو قضاء على الغير ومنه ما هو متعلق بالغير
ومنه ما لا تعلق له باحد وقضاؤه على الغير فيه امارة الوجوب لان التراضي يتقدمه ويجب على الحاكم
قطع ذلك فاما الذم والمدح فلهما تعلق بالغير والذم منه يدل على قبح الفعل والعقوبة اقوى دلالة
على القبح فاما المدح فانه يدل على ان للفعل صفة زائدة على الحسن مرتبة كان واجبا واقل احواله ان
يكون ندبا وقد اختلف في نسبته ثم ذكرناه الى عمر هل يقتضي القطع او يكون على الظن فقال قوم بانه يقتضي
القطع واخرون يجوزون ان يتبع ذلك الالفاظ والامارات والوجه الاول اولى لان ظاهره بالاطلاق
يقتضي القطع وانما يكون عن الظن والامارة بما يخالف الاطلاق والاولى مع الاطلاق حمله على القطع
وعلى هذا الوجه يجري وصفه عم لغيره بالفضل لان ذلك خبر ومع الاطلاق يجب حمله على القطع
~~وعلى هذا الوجه يجري وصفه عم لغيره بالفضل لان ذلك خبره مع الاطلاق يجب حمله على القطع~~ وحكمه
بالشهادة او الاقرار بالملك لا يدل على القطع بالباطل كما قلناه في الاول لان هذا حكم والاول
خبر وفي هذا الباب فروع كثيرة يطول الكتاب باستيفائها **فصل في هل يصح في افعاله عم**
التعارض ام لا اعلم ان التعارض بين الدليلين انما يكون بان يتعذر استعمالهما معا فاما اذا امكن
العمل بهما فلا تعارض وليس يمكن ان يقع الفعل وتركه في حال واحد وكذلك لا يمكن في الحال الواحد
وقوعه ووقوع ضده واما يكونان متعارضين على احد هذين الوجهين واما يصح من الفاعل

ان يفعل ضد ما فعله في حال الخزي وذلك مما يمكن فيه التأسي ولا تعارض فاما نسخ فعله صلعم بفعله
فلا يصح على التحقيق لان الفعل الاول لا ينتظم الاوقات المستقبلة غير انه اذا دل دليل على وجوب استمرار
حكمه جاز ان يقال في الثاني انه ناسخ وكذلك التخصيص لان الدليل اذا دل على ان المراد كل مكلف
ووجدناه صلعم قد اقر بعض المكلفين على ترك ذلك الفعل او رضي به جاز ان يقال انه بذلك مخصوص له
والمعنى ما ذكرناه فاما قولكم اذا تعارض فعله يجب النظر فيه فان تقدم القول ومضى الوقت الذي يجب
الفعل فيه وفعل صلعم ما يعارض ذلك كان نسخا لا محالة ومثاله ان يكون قد قيل الشارب اجلدوه في المرة
الرابعة بعد قوله فان شرب في الرابعة فاقتلوه فاما ان فعله صلعم ما يعارض القول قبل مجيء
الوقت الذي يتعبد بالفعل فيه فلا يجوز ان يكون نسخا لان نسخ الفعل قبل وقته لا يصح فاما متى تقدم
الفعل ووجد القول الذي يقتضي رفع مقتضاه فذلك نسخ بلا شبهة لانه متاخر عن حكم استقرار
الغرض فاما اذا لم يعلم المتقدم من المتاخر فمن الناس من ذهب الى ان الاخذ بالقول اولى لترجيح ما
تعلقه لا يتعداه الا بدليل ومن حق دليله ان يتعداه ولا يكون مقصورا عليه والاولى ان يقال انه لا بد
اذا تعارضا من ان يبين الله تعالى للمكلف لئلا يعلم به المتقدم من المتاخر وفي هذا نظر

فصل في هل كان النبي صلعم متعبدا بشرائع من تقدمه من الانبياء عم وفي هذا الباب
مسئلتان احديهما قبل النبوة والاخرى بعدها وفي المسئلة الاولى ثلاثة مذاهب احدها انه
ما كان صلعم متعبدا قطعا والاخر انه كان متعبدا قطعا والثالث التوقف عن القطع على احد الامرين
وهذا هو الصحيح والذي يدل عليه ان العبادة بالشرائع تابعة لما يعلمه الله تعالى من المصلحة فيها
في التكليف العقلي ولا يمتنع ان يعلم الله تعالى انه لا مصلحة للنبي صلعم قبل نبوته في العبادة بشيء
من الشرائع كما انه غير ممتنع ان يعلم ان له صلعم في ذلك مصلحة واذا كان كل واحد من الامرين جائزا ولا
دلالة توجب القطع على احدهما وجب التوقف وليس لمن قطع على انه صلعم ما كان متعبدا ان يتعلق
بانه لو تعبد صلعم بشيء من الشرائع لكان فيه متبعا لصاحب تلك الشريعة ومقتديا به وذلك لا يجوز
لانه افضل الخلق واتباع الافضل للمفضول قبيح وذلك انه غير ممتنع ان يوجب الله تعالى عليه صلعم
بعض ما قامت عليه الحجة من بعض الشرائع المتقدمة لا على وجه الاقتداء بغيره فيها ولا الاتباع له

لم يقطع

لمن قطع على انه صلعم كان متعبدا ان يتعلق بانه صلعم كان يطوف بالبيت ويحج ويعتمر ويذكي ويأكل المذكى
ويركب البهائم ويحمل عليها وفي الثاني انه لم يثبت عنه صلعم انه قبل النبوة حج او اعتمر ولو ثبت ذلك لقطع
على انه كان متعبدا لان النظر لا يثبت مثل ذلك ولم يثبت ايضا انه صلعم تولى التذكية بنفسه وقد قيل انه
لو ثبت انه ذكى بنفسه لجاز ان يكون من شرع غيره في ذلك الوقت ان يستعين بغيره في الذكوة فذكى على
سبيل المعونة لغيره واكل لحم المذكى لا شبهة في انه غير موقوف على الشرع لانه بعد الذكوة قد صار مثل
كل مباح من المآكل وركوب البهائم والحمل عليها يحسن عقلا اذا وقع التكفل بما يحتاج اليه من علف
وغيره ولم يثبت انه صلعم فعل من ذلك ما لا يستباح بالعقل فعلمه وليس علمه صلعم بان غيره نبي بالدليل المعجز
كونه متعبدا بشريعته بل لا يتصل امر زايد على هذا العلم فاما المسئلة الثانية فالصحيح انه صلعم ما كان متعبدا
بشريعة نبي تقدم ونستدل عليه بعون الله وذهب كثير من الفقهاء الى انه كان متعبدا ولا بد قبل الكلام
في هذه المسئلة من بيان جواز ان يتعبد الله تعالى نبيا بمثل شريعة النبي الاول لان ذلك اذا لم يجز سقط
الكلام في هذا الوجه من المسئلة وقد قيل ان ذلك يجوز على شرطين اما بان يندرس الاولى فيجددها
الثاني او بان يزيد فيها ما لم يكن فيها او ينقص ومنعوا من جواز ذلك على غير احد هذين الشرطين وقالوا لو
ان بعثه على خلاف ما شرطوه يكون عبثا فلا يجب النظر في معجزته ولا بد من وجوب النظر في المعجزات
وليس الامر على ما قالوه لان بعثة النبي الثاني لا يكون عبثا اذا علم الله تعالى انه يؤمن عندها وينتفع
من لم ينتفع بالاولى ولو لم يكن الامر ايضا كذلك كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الادلة الدالة
على امر واحد ولا يقول احد ان نصب الادلة على هذا الوجه يكون عبثا فاما الوجه الثاني فانا لا نسلم
ان النظر في معجز كل نبي يبعث لا بد من ان يكون واجبا لان ذلك مختلف فان خاف المكلف من تركه
انه لو لم ينظر وجب النظر عليه وان لم يخف لم يكن واجبا وقد استقصينا الكلام في هذا في كتاب
المعجز فالذي يحقق هذه المسئلة ان تعبده صلعم بشرع من تقدمه لا بد فيه من معرفة امرين احدهما
نقل الشرع والاخر كونه متعبدا به وليس يخلو من ان يكون صلعم علم كلا الامرين بالوحي النازل عليه والكتاب
المنزل اليه او يكون علم الامرين من جهة النبي المتقدم او يكون علم احدهما من هذا الوجه والاخر من ذلك
الوجه والوجه الاول يوجب الا يكون متعبدا بشرائعهم لانا فرضنا انه بالوحي اليه علم الشرع والتعبد معا

واكثر ما في ذلك ان يكون تعبد بمثل شرايعه وانما يضاف الشرع الى الرسول اذا حمله والزم اداءه ويدل
على انه متعبد بشريعة من قبله ما دعاه الى اتباعه والزمه الانقياد له فيكون مبعوثا اليه واذا فرضنا انه
القران والوحي ورد ببيان الشرع وايجاب الاتباع فذلك شهد لهم لا ايجابا ضافة فلا اعتبار به واما
الوجه الثاني فهو وان كان خارجا من اقوال الفقهاء المخالفين لنا في هذه المسالة فاسد من جهة
ان نقل اليهود ومن جرى مجراهم من الامم الماضية متدينين في مواضع انه ليس بحجة لانقراضهم وعدم
العلم باستواء اولهم واخرهم وايضا فانه عم نبي فضله على الخلق لا يجوز ان يكون متبعا لغيره من الانبياء
المتقدمين عم ثم هذا القول يقتضي ان لا يكون عم بان يكون من امة ذلك النبي باولى منا ولا بان
يكون متعبدا بشرعهم باولى من ان يكون متعبدا بشرعنا لان حاله كحال الثاني في انه ليس من امة ذلك
النبي عم وبهذه الوجوه التي ذكرناها نبطل الشبهة التي فرعناها هنا ومما يدل على صحة ما ذكرناه وفساد
قول مخالفينا انه لو ثبت عنده عم توقفه في احكامه معلوم ان بيانها في التوراة وانتظاره فيها
نزول الوحي ولو كان متعبدا بشريعة موسى لما جرى ذلك وايضا فلو كان الامر على ما قالوه لكان
يجب ان يجعل عم كثيرا من تعليمه في الاحكام منزلة الادلة الشرعية ومعلوم خلافه وايضا فقد بينه عم
في خبر معاذ على الادلة فلم يذكر فيها التوراة والانجيل وايضا فان كل شريعة مضافة اليه بالاجماع
ولو كان متعبدا بشرع من قبله لما جاز ذلك وايضا فلا خلاف بين الامة في انه عم لم يعد النساخ
اصول الشرائع الا ما اوحي اليه وحمله وايضا فانه لا خلاف ان شريعته عم ناسخة لكل الشرائع المتقدمة
من غير استثناء فلو كان الامر كما قالوه لما صح هذا الاطلاق وايضا فان شرائع من تقدم مختلفة
متضادة فلا يصح كونه متعبدا بكلها وان كان متعبدا ببعضها فلا بد من تخصيص ودليل يخصصه فان
ادعوا انه متعبد بشريعة عيسى عم لانها ناسخة لشريعة من تقدم فذلك منهم ينقض تعلقهم برجمه عم
الرجم من اليهود في التوراة فاما رجوعه عم في رجم المحصن اليها فلم يكن لانه كان متعبدا بذلك لانه
لو كان بالترجيح لهذه العلة لرجع عم في غير هذا الحكم اليها وانما رجع لامر اخر وقد قيل ان سبب الرجوع
انه عم كان خبر بان حكمه في الرجم موافق لما في التوراة فرجع اليها ليضيف بها الخبر ويحقق القول عم

باب الكلام في الاجماع

اختلف الناس في هذه المسالة فقال

اكثر

اكثر المتكلمين وجميع الفقهاء ان اجماع امة النبي عم حجة وانهم لا يجوز ان يجتمعوا على بطلان وخالف
النظام ومن تابعه في ذلك ونفى كون الاجماع حجة وحكي عن قوم من الخوارج مثل ذلك وحكي ايضا عن
بعضهم انه انما كون الاجماع حجة وذهب الى انه لا يجوز في جماعة يجوز الخطاء على كل واحد منها
ان يتفق جماعتها والخوارج نفوا كونه حجة بان قالوا ان اجمعوا على النبي حسا فذلك لا يجوز انما عم
وان كان توقيفا من نص فيجب ظهور الحجة بذلك ويغني عن الاجماع وان كان عن قياس فلن يجوز مع
مع اختلاف هممهم وتباين الاراء واختلاف وجوه القياس ان يتفقوا على ذلك ومن الناس من نفى الاجماع
لتعذر العلم باتفاق الامة مع انتشارهم وتفرقهم على كل مذهب من المذاهب والصحيح الذي نذهب اليه ان
قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على جميع الامة او على المؤمنين منهم او على العلماء منهم او على عترة النبي عم
وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل
العلماء فالاسم مشتمل عليه وما يقول به المعصوم لا يكون الا حجة وحقا فصار قولنا موافقا لقول
من يذهب الى ان الاجماع حجة في الفتوى وانما الخلاف بيننا في موضعين اما في التعليل والدلالة
لانا نعلل كون الاجماع حجة بان العلة فيه اشتماله على قول معصوم قد علم الله سبحانه انه لا يفعل القبيح
منفردا ولا مجتمعا وانه لو انفرد لكان قوله الحجة وانما نعني بان قول الجماعة التي قوله فيها موافق لها حجة
لاجل قوله لا لشيء يرجع الى الاجتماع معهم ولا يتعلق بهم ومن خالفنا يعلل مذهبه بان الله تعالى
علم ان جميع هذه الامة لا يتفق على خطا وان جاز الخطا على كل واحد منها بانفراده فللاجماع تاثير
بخلاف قولنا انه لا تاثير فاما نحن فنستدل على صحة الاجماع وكونه حجة في كل عصر بان العقل قد دل
على انه لا بد في كل زمان من امام معصوم لكون ذلك لطفا في التكليف العقلي وهذا مذكور مستقصى
في كتب الامامة فلا معنى للتعرض له هنا وثبوت هذه الجملة يقتضي ان الاجماع في كل عصر حجة وهذه
الطريقة من الاستدلال لا يوافق مذاهب مخالفينا لان الاصل الذي بيناه عليه هم مخالفون فيه ولو
تجاوزوا عنه لكان ثبوت الحجة بالاجماع على هذا الوجه ينافي مذاهبهم في ان الاجماع الامة انما يوافق
كونه حجة وان بعضهم وهذا الحكم بخلاف كلهم فاما ما يستدلون هم به على كون الاجماع حجة فانما
نطعن فيه نحن لانه لا يدل على ما ادعوه ولو دل على ذلك لم يضرنا ولا ينافي مذهبنا لان شهادة القران

والاثبات بان الامة لا يجتمع على ضلال لعن نقول بفحواه ومعناه وليس في الشهادة بذلك تعليل
بنا في مذاهبنا كما كان ذلك في تعليل قولنا ان الاجماع حجة واسند لا الناعلى فبان بهذا الشرح
الذي اطلناه ههنا ما يحتاج اليه في هذا الباب واذا كنا قد دللنا على كيفية كون الاجماع حجة على
مذاهبنا فينبغي ان نعطف الى ما تعلق به مخالفونا فنورده ثم نتكلم عليه ونحن كذلك فاعلون وقد
تعلقوا في ذلك باشياء **اولها** قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى و
يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فتوعد على اتباع غير سبيلهم
وفي ذلك ايجاب لاتباع سبيلهم فلولا ان اجماعهم حجة لم يجب اتباعهم **وثانيها** قوله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومعنى وسطا
اي عدلا فكانه جعلهم شهداء ثم عدلهم ان يكون حجة فكذلك القول في شهادتهم لانه تعم قد اجراهم مجراه
وثالثها قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فهذه
صفات لا تليق الا بمن قوله حجة **ورابعها** ما يروونه عن النبي صلى الله عليه من قوله لا يجتمع امتي على خطاء
فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان ظاهر الاية يقتضي ايجاب اتباع من هو مؤمن على الحقيقة ظاهرا
وباطنا لا من يظهر الايمان انما يوصف بذلك مجازا اما المؤمن من فعل الايمان وهذا يقتضي
ايجاب اتباع من قطعنا على عصمته من المؤمنين دون من جوزنا ان يكون بالضد مما هو ظاهر
فكيف يجوز لك على انه ايجاب لاتباع من اظهر الايمان وليس كل من اظهر الايمان كان مؤمنا فان
ادعوا ان هذه اللفظة يجري على من اظهر الايمان حقيقة واستدلوا بقوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة وقوله عز وجل اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن الا على ما ادعوه فانه يتعلق
عليهم والاثبات اللتان ذكروهما انا علمنا ان المراد بهما من اظهر الايمان بدليل لا الذوا اللفظ يقتضي
خلاف ما حملناهما عليه وايضا فان الاية تضمنت حظر اتباع غير سبيل المؤمنين ولم يجر لسبيل
المؤمنين ذكر وذلك الخطاب بغير جمع عندنا وعند اكثرهم فلا يجوز الرجوع اليه في هذه الاية
وليس لاحد ان يقول ان المراد بلفظه غير ههنا الا كانه قال لا تتبع الا سبيل المؤمنين كما يقول القائل
لغيره لا تاكل غير هذا الطعام اي لا تاكل الا هذا الطعام ولا تلق غير زيد الذي يفهم منه ايجاب

لهذا

لهذا انه وذلك ان لفظ غير هي بالصفة اخص منها بالاستثناء وانما استثني بها في بعض المواضع
لشبهها الها بلفظة الا كما وصفوا في بعض المواضع بلفظة الا لشبهها بغير وبعد فلو احتملت لفظة
غير الصفة والاستثناء احتمالا واحدا وليس الامر كذلك فكانوا محتاجين في حملها على الاستثناء
دون الصفة الى دلالة والذي يبين الفرق بين ما جمعوا بينه انه يحسن ان يقول احدنا لغيره لا تاكل
غير هذا الطعام ولا هذا الطعام ولا يحسن ان يقول لا تاكل الا هذا الطعام ولا تاكل هذا الطعام
فان قيل من لم يتبع غير سبيل المؤمنين فبالضرورة لا بد من كونه متبعا لسبيلهم فحظر احد الامرين
ايجاب للاخر قلنا ليس الامر كذلك لانه قد يجوز ان يخطر عليه اتباع سبيل كل احد ويلزم التعويل
على الادلة لان المفهوم من هذه اللفظة ان يفعل المتبع الفعل لاجل فعل المتبع وقد يمكن ان ينهى عن
ذلك كله وايضا فليس يخ قوله نعم المؤمنين ان يريد بها المستحقين للثواب والذين باطنهم في الايمان
كظاهرهم او يريد به من اظهر النص والايمان فان جاز في الباطن ان يكون بخلافه فان كان الاول فلفظ
يقتضي تناول اللفظة بجميع المؤمنين الى ان تقوم الساعة فكيف يحملونها على مؤمني كل عصر او انهم
بعض المؤمنين لا كلهم وان جاز لهم حمل اللفظة على خلاف عموم ظاهرها جاز لنا ان نحملها على
الائمة المعصومين في كل واحد من الامرين ترك للظاهر وان كان المراد بالاية الوجه الثاني فهو باطل
من وجهين احدهما ما قلناه من ان ذلك يقتضي الجميع الى ان تقوم الساعة ولا يختص باهل كل عصر والثاني
ان الكلام خارج مخرج المدح والتعظيم من حيث الامر بالاتباع والاقتداء وذلك لا يليق الا بمن يستحق
الاستخفاف والاهانة وايضا فانه تعالى علق وجوب الاتباع بكونهم مؤمنين فمن اين لهم انهم
لا يخرجون من هذه الصفة فلا يلزم اتباعهم وانما يعولون في انهم لا يخرجون عن الايمان على ما هو
مبني على ان الحق لا يخرج عنهم والكلام في ذلك ثم من اين ان في الاصل انه لا بد في كل زمان من وجود
مؤمنين حتى يلزم اتباعهم وليس يكفي التعلق في اثبات مؤمنين في كل حال بانه اذا امر باتباعهم
فلا بد من حصولهم ليمكن الاتباع لان ذلك تكليف مشروط بغيره يجب اذا وجد الشرط وليس يقتضي ان
الشرط لا بد من حصوله في كل حال الا ترى انه تعالى قد امر بقطع السارق وجلد الزاني ولا يقتضي ذلك
القطع على انه لا بد في كل حال من وجود سارق وزان حتى يمكن اقامة الحدود عليهم وايضا فان الاية

التعظيم على الحقيقة دون من يجوز
ان يكون بالضد بخلاف ظاهره
من يستحق

كالجملة لانه تعالى لم يوجب اتباع سبيلهم في كل الاحوال ولا في حال مخصوصة فمن اين لهم عموم الاحوال
وليس هيهنا لفظ عموم وليس لهم ان يقولوا لو اراد التخصيص لبيّن لان ذلك يمكن عكسه عليهم وهي ايضا مجملة
من وجه اخر لان لفظة سبيل منكر فمن اين لهم وجوب اتباعهم في كل شيء عموما ويقال لهم فيما
تعلقوا به ثانيا من هذه الاية يقتضي ظاهرها وصف الامة بالعدالة والشهادة ايضا وهذا الوصف
يقتضي ظاهره ان يكون كل واحد منهم بهذه الصفة ومعلوم بيننا خلاف ذلك فاذا حملوا الاية على
بعض الامة دون بعض هم العدد ولم يكونوا بذلك اولى منا اذا حملناها على المعصومين من الامة
فان قالوا لم حملتها على الجميع الوصف الذي لا يليق بالجميع فحملناها على كل ما يليق بالوصف قلنا
ليس هيهنا لفظ عموم كما كان في الاية الاولى واللفظ محتمل للامرين فاذا جاز ان يحملوه على بعض
دون بعض جاز لنا مثل ذلك وقلنا فيه مقامكم على انهم اذا حملوها على العموم في كل من كان ظاهره
العدالة لزمهم توجه الاية الجميع من هو بهذه الصفة الى يوم القيمة على سبيل الاجتماع فيبطل قولهم
ان اجماع اهل كل عصر حجة وايضا فان وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء انما اقتضى ان يجتنبوا
ما اخرج من العدالة والصغاير عندهم لا يخرج من العدالة فيجب ان يجوز عليهم وهم لا يجوزون
ان يجمعوا على قبيح لا صغير ولا كبير وايضا فان الاية كالمجملة لانها تضمنت انهم جعلوا عدلا في
كل شيء وفي جميع احوالهم واقوالهم ومن ادعى عموم ذلك فعليه الدلالة والرسول لم يجب عصمته من
القبايح كلها لكونه شهيدا بل لنبوته ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان التأمل لما تكلمنا به على
الايتين المتقدمتين يبطل تعلقهم بهذه الاية لان وصفهم بانهم يامرون بالمعروف وينهون عن
المنكر لا يليق بجميع الامة فلا بد من حمله على بعضهم واذا فعلوا ذلك لم يكونوا اولى منا اذا حملناها
على من ثبت عصمته وطهارته وبعد فليس في الاية ما يقتضي انهم لا يامرون الا بذلك فليس يمتنع
خروج من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر في بعض الاحوال عن ذلك ولان الاية لا تقتضي ان اجماع
كل عصر حجة فمن اين ان هذا الوصف واقع على اهل كل عصر على انفرادهم ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا
من الخبر هذا الخبر يحتاج ان يدلوا على صحته في الاصل ثم على اقتضائه عصمة الامة وكون اجماعهم حجة
على ما تدعون فلا شبهة في ان هذا الخبر انما رواه الاحاد وليس من الاخبار الموجبة للعلم وانما تفرع

مخالفونا

مخالفونا في تصحيحه الى امور كلها عند التأمل مبنية على ان اجماعهم حجة وبقولهم الشيء يقتضي صحته
وما اشبه ذلك وهذا هو استدلال على الشيء بنفسه وتحمل وتعلل ونحن نبين ذلك وربما ادعى
مخالفونا ان معناه متواتر وان كانت الفاظه من جهة الاحاد واجروه مجرى شجاعة عمرو وسخاء حاتم
واما الطريقة الاولى فاكثر ما فيها ان الامة اطبقت واجمعت على تصحيحه والرضا به ودون صحة ذلك
خرط القتاد لان ذلك غير معلوم ولا م وكل من خالف في الاجماع من العلماء قديما وحديثا ينكر
ذلك غاية الانكار ومن اين انهم في ذلك مصيبون ونحن نقبل هذا الخبر الذي هو الحجة في صحة
الاجماع يجيزون عليهم الخطاء فلعل قبولهم هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطاء وادعاؤهم
ان لا منشا عادة الفقه منهم في رد الباطل وقبول الحق مما لا يوافقهم عليه ولا يجابون اليه واذا طولبوا
بتصحيح هذه العادة لم يحصلوا الا على مجرد الدعوى وليس كل من عرف منه انه رد باطلا وقبل حقا
لا يجوز عليه بالشبهة ان يقبل باطلا ويرد حقا واكثر ما يقتضيه حسن الظن بهم ان يكونوا عندنا
ممن لا يرد فيما عدا ما اعتقد بطلانه واداه اجتهاده الى وجوب رده ولا يقبل ايضا الا ما اعتقد
بحجة او شبهة صحته فاما ما يتجاوز ذلك الى ما يقتضي عصمتهم ونفي القبيح عنهم من غير دلالة قاطعة
فلا سبيل اليه وقد استقصينا هذه النكتة في الكتاب الشافي في غاية الاستقصاء وتكلمنا
على ما يلزمه مخالفونا في هذا الموضع مما هو غاية ما يتكلم عند الكشف والفحص عنه الى استدلال
عصمة القوم بغير دلالة ثم اذا سلمنا صحة الخبر لم يكن فيه دلالة على ما هم يدعون لانه كالمجمل من حيث
نفي خطاء منكرا فمن اين لهم عمومه في جنس الخطاء ولا بد في حمله على ذلك من دليل ولن يجدوه وبعد
فان حملوا لفظة امتي على جميع الامة او على مؤمنيهم لزمهم ان يدخل فيه كل من كان بهذه الصفة الى
يوم الساعة على سبيل الاجتماع ويبطل ان يكون اجماع اهل كل عصر حجة على ما تقدم بيانه وربما
قيل لهم في الخبر من اين لكم انه خبر دون ان يكون نهيا ولعل العين من لفظ تجتمع ساكنة غير مرفوعة
ومن الذي ضبط في اعرابه الرفع من التسكين وربما قيل لهم ما انكرتم ان يكون خبرا معناه معنى النهي
كما يجيء في نظايره من قوله تعالى ومن دخله كان امنا وقوله عم الزعيم غارم والعارية مردودة
وما لا يحصى كثرة وهذا لا يلزمهم ولهم ان ينفصلوا عنه بان اللفظ الذي ظاهره موضوع للخبر لا يجوز

حمله على الامر او النهي لا بد لا له والقطع والجزم معناه على من نقلنا من ظاهره الدلالة فاما الكلام على
من احال ان يجوز على كل واحد منهم من الخطاء ما لا يجوز على جماعتهم وضرب لذلك المثال بان الجماعة
اذا كان كل واحد منها اسود فلا يجوز ان يكون الجماعة ليست سوداء وما اشبه ذلك فهو اعتماد من لم يحصل
ولم يتامل لان مراده من نفي الخطاء عن الجماعة ليس هو نفي القدرة بل هو نفي التجويز والشك وليس يمتنع
ان تقوم الادلة في رفع الشك عن الجماعة لا يقوم مثلها في الاحاد ولو فرضنا ان النبوة اشار الى عشرة
فقال كل واحد منهم يجوز ان يخطا منفردا واذا اجتمعوا فانا الخطا لا يقع منهم لكان ذلك صحيحا
مستحيلا ولم يجر مجرى السواد والطول الذين الاحاد فيه كالجماعة فكيف يمتنع من ذلك من يذهب الى
ان الانبياء والملائكة قد علم الله تعالى انهم لا يفعلون القبائح وان كانوا قادرين عليها وتمكنين
منها فارتفع التجويز والشك مع القدرة والتمكين ومما قيل في ذلك انه غير ممتنع ان يجوز على الاحاد
ما لا يجوز على الجماعات كخبر الواحد عن شيء مخصوص وان كانت الجماعات الكثيرة لا يجوز عليها
مثل ذلك وخروجه في وقت مخصوص بهيئة مخصوصة او تشويهه بنفسه وان كان ذلك كله لا
يجوز على الجماعات مع القدرة عليه واما من نفى حجة الاجماع من حيث انهم لا يجوز ان يجمعوا على
الشيء الواحد فيما ساع لاختلاف الهمم والاغراض فباطل لان الجماعات الكثيرة قد تجتمع على الفعل الواحد
والمذهب الواحد اما لحجة او شبهة كاجماع المسلمين على مذاهب كثيرة مع الكثرة وتباين الهمم لاجل الحجة
واجماع اليهود والنصارى والمبطلين على المذاهب الكثيرة بالشبهة فكما اجمعوا مع كثرتهم على القول
بقتل المسيح وصلبه وان كان ذلك باطلا واما قول من نفى الاجماع لتعذر الطريق اليه فجهالة
لانا قد نعلم اجماع الخلق الكثير على المذهب الواحد وبين نقع عنا الشبهة في ذلك اما بالمشاهدة او
النقل ونعلم من اجتماعهم واتفاقهم على الشيء الواحد ما يجري في الجلاء والظهور مجرى العلم بالبلدان
والامصار والوقائع الكبار ونحن نعلم ان المسلمين كلهم متفقون على تحريم الخمر ووطي الامهات وان
لم نلق كل مسلم في الشرق والغرب والسهل والجبل ونعلم ايضا ان اليهود والنصارى متفقون على القول
بقتل المسيح وصلبه وان كنا لم نلق كل يهودي ونصراني في الشرق والغرب ومن دفع العلم بما ذكرنا
كان مكابرا مباهتا وقد استقصينا الكلام على هذه الشبهة والجواب عن المسائل التي تبنا له

بلغنا به

وبلغنا فيه الغاية وفي ما اشرنا اليه كفاية وارى كثيرا من مخالفينا يعجبون من قولنا ان الاجماع حجة مع ان
المرجع في كونه حجة الى قول الامام ويظنون ان يكون الاجماع تاثيرا ويستبعدونا في اطلاق هذه اللفظة الى القول الحق
وقد بينا في الكتاب الشافي هذه النكتة بما فيه كفاية وفي الجملة ليس يحسن المبتدئين بالقول بان الاجماع
حجة لكنا اذا سئلنا فقيل لنا ما تقولون في اجماع المسلمين على امر من الامور فلا بد من ان نقول انه حق
وحجة لان قول الامام المعصوم الذي لا يخلو كل زمان منه لا بد من ان يكون داخلا في هذا الاجماع فجوابنا
بانه حق وحجة صحيح وان كانت علتنا في انه حجة غير علتهم ولو ان سائلا سالنا لكلمنا عن جماعة فيهم نبي
هل قول هذه الجماعة حق وحجة لما كان لنا كلما بد من ان نقول انه حجة لاجل قول النبي ولا يمنع من
القول بذلك لاجل انه لا تاثير لقول باقي الجماعة وقد بينا في كتاب الشافي انه غير ممتنع ان يلتبس مع
بعض الاحوال قول امام الزمان اما لغيبته او لغيرها فلا بد يعرف قوله على التعيين فنفزع في هذا الموضع
الى اجماع الامة او اجماع علمائها لنعلم دخول الامام المعصوم فيه وان كنا لا نعرف شخصه وعينه ففي مثل
هذا الموضع نفتقر الى معرفة الاجماع على القول ليعلم دخول الحجة فيه اذا كان قول الامام هو الحجة ملتبسا
او مشتبها وهذا يجري مجرى قول المحصلين من مخالفينا ان الاجماع الذي هو الحجة هو اجماع المؤمنين
من الامة دون غيرهم لكن قول المؤمنين لما لم يكن متميزا اوجب اعتبار اجماع الكل ليدخل ذلك فيه **فصل**
في الاجماع هل هو حجة في شيء مخصوص او كل شيء اعلم ان كل شيء اجمعت عليه الامة فلا بد من كونه غير
خطا واذا لم يكن خطا فلا بد من كونه صوابا وما هو صواب على ضربين فمنه ما يصح ان يعلم باجماعهم وهذا القسم
هو الذي يكون اجماعهم حجة فيه فاما ما لا يمكن ان يعلم باجماعهم فقولهم ليس بحجة فيه وان كان صوابا وكون
الشيء حجة كالمنفصل من كونه صوابا لان كونه صوابا يرجع اليه وكونه حجة الى غيره فاما الذي يكون اجماعهم
حجة فيه فهو كل امر صح ان يعلم باجماعهم والذي لا يصح ان يعلم باجماعهم ما يجب ان يتقدم معرفته على معرفة
صحة الاجماع كالتوحيد والعدل وما اشبههما واذا كنا انما نرجع في كون الاجماع حجة الى قول الامام المعصوم الذي لا يخلو منه
في كل زمان له منه فيجب ان يقول كل شيء تتقدم معرفته وجوب حجة الامام المعصوم في كل زمان له
فقول الامام حجة فيه والاجماع الذي يدخل هذا القول فيه ايضا حجة فيه مثله فاما ما لا يمكن المعرفة بوجود
الامام المعصوم قبل المعرفة به فقوله ليس بحجة فيه كالعقليات كلها او الذي يبنى على اصول المعرفة من طريق

الاجماع او يسمع واكثر مما يمكن ان يعلم بالاجماع على مذاهب مخالفينا لانهم مما يعلمون يعلمون بالاجماع الاحكام
الشرعية خاصة ونحن نتمكن من ان نعلم بذلك بدلا على ذلك من هذا او نقله الى النبوة والقرآن وما شاكل ذلك
من الامور التي يصح ان يتقدمها العلم بوجوب الامامة فلو احتجنا الا في تخصيص بعينه الى الدين فهم وفي كلام
بعينه انه كلام الله سبحانه لعلنا احتجنا الى هذه الاصل الذي اشرنا اليه وصحته تقدمه على هذه الفرعية
وعلى هذا يصح على مذاهبنا ان يعلم صحة الاجماع وكونه حجة من يجهل صحة القرآن ونبوة نبينا عليه السلام لان اصل
كونه حجة لا يفتقر الى العلم بالنبوة والقرآن وعلى مذهب مخالفينا لا يصح ذلك لان الكتاب والسنة عندهم
هما اصل كون الاجماع حجة واختلفوا في اجماعهم على ما يرجع الى الاراء في الحروب وما يجري مجراها فذهب
قوم الى ان خلافهم في ذلك لا يجوز ايضا واعتمدوا على ان الاراء لو حرمت مخالفتهم عموما لجوزوا اخرون
ان يخالفوا فيه وقالوا ليس يزيد حالهم على حال الرسول عليه السلام والصحيح ان كل ما لا يجوز خلاف الرسول والامام
فيه لا يجوز خلاف الاجماع ايضا فيه لان المرجع في ان الاجماع حجة لا يجوز مخالفته الى انه يشتمل على
قول الحجة من امام او من يجري مجراه وخلاف النبي صلى الله عليه في اراء الحروب لا يجوز لانها صادرة عن وحي وعلمها
يتعلق بالدين ولو رجعت الى رأيه لوجب ... فيها لاجل التنفير وكذلك اراء الامام
فيما يتعلق بالسياسات الدينية والدنيوية لا يجوز مخالفتها لانها تنفر عنه وتضع منه وينقسم
الاجماع الى اقسام وهي ان يجمعوا على الشيء قولا او فعلا او اعتقادا او رضا به وقد ينفرد كل واحد من هذه
الاقسام وقد يجتمع مع غيره ولا يجوز ان يجمعوا على الذهاب عن علم ما يجب ان يعلموه والوجه في ذلك
ان اخلالهم بالواجب يجري في استحقاق الذم والعقاب مجرى فعل القبيح واذا كان المعصوم لا يجوز عليه
الامران معا في كل جماعة يكون هذا المعصوم فيها فاما من استدل من مخالفينا على صحة الاجماع
بالخبر وطعن في دلالة الايات فيلزمه تجويز الذهاب عما يجب علمه عليهم لان الخبر انما نفى ان يجمعوا على
خطأ ولم يتضمن نفي الاخلال بالواجب ولفظه لا تقتضيه فاما ما لا يوجب ان يعرفوه ولم ينصب لهم دليل
عليه فيجوز ذهابهم عن علمه ولا يجوز ان يجتمع الامة على الخطأ في مسئلتين كما لا يجوز ان يجتمع على الخطأ
في مسئلة واحدة ودليل هذه المسئلة على مذهبنا واضح لان تجويز ذلك يؤدي الى خطأ المعصوم لانه اذا
كان لا بد من ان يكون امام هذه الطائفة وفي الاخرى وفي كل واحدة منهما مخطئة فهو مخطئ فيما خالفوا فيه

نها

في علة الاجماع فانما يعتمدون في نفي الخطأ عن الامة وان كان في مسئلتين على ان يقولوا ان النبي صلى الله عليه نفى
الخطأ عن امته نفيا عاما ولم يفرق بين المسئلة والمسئلتين فيجب نفي الكل

فصل في ذكر من يدخل في الاجماع الذي هو حجة

اعلم ان الكلام في هذه المسئلة على اصولنا في علة كون الاجماع حجة
كالمستغنى عنه لان الاجماع اذا كان علة كونه حجة كون الامام فيه فكل جماعة كثرت او قلت كان قول الامام في
جملة اقوالها فاجماعها حجة لان الحجة اذا كان هو قوله فبأي شيء اقترن لا بد من كونه حجة لاجله لا لاجل الاجماع
وقد اختلف قول مخالفينا في هذه المسئلة فمنهم من قال ان الاجماع الذي هو حجة هو اجماع جميع الامة
المصدقة بالرسول ومنهم من قال بل هو اجماع المؤمنين خاصة ومنهم من ذهب الى ان الاجماع الذي
هو الحجة هو اجماع الفقهاء ولا معنى لخوضنا في هذا الخلاف لان اصولنا تقتضي سواه وقد بينا ما
يجب ان نعتمد واختلفوا في الواحد والاثنين اذا خالفا ما عليه الجماعة فمنهم من قال لا نعتد بخلاف
الواحد والاثنين لانه شاذ خارج من قول الجماعة ومنهم من قال ان خلاف الواحد والاثنين يخرج القول من
ان يكون اجماعا وهذا القول الثاني اشبه بالصواب لان الاجماع الذي هو حجة اذا كان هو اجماع على مذاهبهم
كان هو اجماع الامة او المؤمنين فخروج بعضهم عنه يخرجه من تناول الاسم والذي يجب ان نقول في
هذه المسئلة ان نقول ليس يخلو الواحد والاثنان المخالفان لما عليه الجماعة من ان يكون امام الزمان
المعصوم احدهما قطعا او تجويزا او ان نعلم انه ليس باحدهما قطعا ويقينا والقسم الاول يقتضي ان
يكون قول الجماعة وان كثرت هو الخطأ وقول هذا الواحد والاثنين لاجل اشتماله على قول الامام هو الحق
والحجة فاما القسم الثاني فانا لا نعتد فيه بقول الواحد والاثنين لعلمنا بخروج قول الامام عن قولهما وان
قوله في اقوال تلك الجماعة بل نقطع على ان اجماع تلك الجماعة وان لم يكن جميع الامة هو الحق والحجة لكون
الامام فيه وهو وجه من قول من شذ عنها وخالفها ومن تأمل كلامنا في هذا الفصل وما حققناه
وفصلناه من سبب كون الاجماع حجة وعلته علم استغناءنا عن الكلام فيما تكلم مخالفونا عليه وكثيرهم
من اقسام الاجماع وما يراعى فيه اجماع الامة كلها او العلماء او الفقهاء وما بينهم في ذلك من الخلاف فان
خلافهم في ذلك انما شاع لان اصولهم في علة كون الاجماع حجة غير اصولنا ففرعوا الكلام بحسب اصولهم
ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفروع لان اصولنا لا تقتضيها وقد بينا من ذلك ما يرفع الشبهة

فصل في ان اجماع كل الاعصار حجة اعلم ان القطع على ان اجماع كل عصر فيه الحجة لا يتم الا
على اصولنا لان تعليل كون الاجماع حجة يقتضى عندنا استمرار حكمه في كل عصر ومخالفونا في تعليل كون
الاجماع حجة لا يتم لهم ذلك لانهم يرجعون فيه الى ان الله علم من حال جماعتهم من نفي الخطا ما لم يعلمه من
الاحاد فمن اين لهم استمرار هذا الحكم في كل عصر وقد الزمناهم اذا كانوا استدلوا بالاية ان يراد بلفظة
المؤمنين اذا حملت على العموم كل مؤمن الى ان تقوم الساعة على الاجماع ومتى خصوا بذلك اهل كل
عصر كانوا تاركين الظاهر وغير منفصلين ممن حمل ذلك على بعض مؤمني كل عصر وكذلك الكلام عليهم اذا
استدلوا بالخبر نحو ما قلناه فصل في ان انقراض العصر غير معتبر في الاجماع اعلم ان
ما له كون الاجماع فيه الحجة على مذهبنا يبطل اعتبار انقراض العصر ولمن ذهب من مخالفينا الى ان للاجماع
تاثيرا ان يقول الدلالة لا تدل الا على انه انما كان حجة لكونه اجماعا وهو قبل انقراض العصر بهذه الصفة
فلا معنى لاعتبار غيرها فصل في ان الاجماع بعد الخلاف هل يزيل حكم الخلاف ام لا اختلف
الناس في هذه المسالة فذهب قوم الى ان حكم الخلاف باق لا يزول بالاجماع الثاني وقال الجمهور
ان الاجماع على احد القولين يمنع من القول الاخر ويجري فيه مجرى الاجماع المبتدا في المنع من خلافه و
منهم من فصل بين ان يكون المجمعون ثانيا هم المختلفون اولا فقال اذا كان المجمعون هم المختلفون كان
اجماعهم يمنع من القول الاخر وان كانوا غيرهم لم يكن كذلك وقد حكي عن بعضهم انه منع من وقوع اجماع
بعد اختلاف ما شئ والصحيح ان الاجماع بعد الخلاف كالاجماع المبتدا في انه حجة يمنع من الخلاف على
كل حال لان علتنا في كون الاجماع حجة يقتضي ذلك ولا تفرق بين اجماع تقدمه خلاف او كان مبتدا
وانما اضاف قوم الكلام في هذه المسالة على مخالفنا قولهم بصحة الاجتهاد ولان علة من نفى ان
يكون الاجماع بعد الخلاف قاطعا للخلاف هي ان الخلاف الاول متضمن لاجماعهم على جواز القول بكل
واحد من المذهبين مطلقا فاذا حرمنا ذلك بالاجماع الثاني نقضنا كون الاجماع الاول حجة فاذا ادعي
كون الاول مشروطا جاز ان يدعى في الثاني ايضا الشرط فيقف الكلام ههنا او لشبهه وعلى مذهبنا
لا يلزم شيئا من ذلك لانا لا نقر ان المختلفين على قولين مجمعون على جواز القول بكل منهما لان عندنا ان
الاجتهاد باطل وان الحق في واحد عليه دليل وان من جهله غير معذور فمن سوغ لمخالفه ان يقول بخلاف مذهبه

من المختلفين مخطئ عندنا فبطل ما ادعاه من اجماع المختلفين على جواز القول بكل واحد من القولين وبطلت
الشبهة التي هي اكثر شبههم واما من منع من وقوع الاجماع بعد الاختلاف فانه متى طولب بدليل على ما ادعاه لم
يجد شيئا وانما هو تحكم محض وقد ابطل هذا القول بانه قد وقعت مسائل كثيرة في الشريعة وقع فيها اختلاف ثم
اجتمعوا على قول واحد منهما فصل في ان الامة اذا اختلفت على قولين او اكثر فانه لا يجوز احداث
قول اخر اعلم ان اكثر الناس على انه لا يجوز احداث قول زائد وذهب قوم من المتكلمين و
اصحاب الظاهر من الفقهاء الى ان ذلك يجوز ويعللون بانه لو لم يجز لكان الاختلاف في انه حجة كالاجماع
ويقولون ايضا اذا جاز في الوقت احداث قول زائد فكذلك فيما بعد وعلى مذهبنا المنع من ذلك بين
لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق واحد منهما فالاخر باطل فاذا كان الثاني بهذه الصفة فاولى ان
يكون كذلك الثالث وما زاد عليه ولانه لا يخرج من ان الحق في جملة اقوال المختلفين او فيما عداها فالاول
يقتضي ان الزيادة باطلة لانها خلاف الحق والقسم الثاني يقتضي ان يكونوا قد اجمعوا على الذهاب
عن الحق وذلك ايضا باطل ومن يقول بالاجتهاد تضيق عليه هذا الموضع لانه لا يسلم له ان الامة
اذا اختلفت على قولين فانها محرمة للقول الثالث على كل حال بل انما تحرمه بشرط ان لا يؤدي الاجتهاد
ويجب ان يجوزه اذا ادى الاجتهاد اليه وهذه حاله كما ترى فصل في ان الصحابة اذا اعتلت
بعلتين او استدلت بدليلين هل يجوز لمن بعدهم ان يعلل [او يستدل بغيره ذلك صح] اعلم ان الدلالة بخلاف المذهب والصحيح انه يجوز
ان يستدلوا في المسالة بدليل او اثنين غير ما يدل من بعدهم على ذلك بطريقة اخرى لان الدليل الثاني كالاول
في انه يدل على الحكم ويوصل اليه فلو ابطلناه لذهابهم عنه لكان ذلك مبطلا لدليلهم ايضا وقد يجوز
ان يثبتوا بدليل عن غيره لقيامه مقامه ولا يجوز ذلك في المذهب لان الحق واحد لا يختلف ولا
يقوم غيره مقامه وكذلك القول في القدح وابطال الاستدلال فانه يجوز ان يبدي المتاخرون على ما تكلم
المتقدمون فاما تاويل الاي وتخريج معاني الاخبار فكل من صنف اصول الفقه يجعل حكم ذلك
حكم المذاهب لا حكم الادلة فلا يجوز ان يبدي المتاخر على ما لم يتطرق اليه المتقدم والاقوى في نفسي ان ذلك
جائز كما جاز في الادلة وان تاويل الاي لا يجري مجرى المذهب بل هو بالادلة اشبه والذي يوضح ما
ذكرناه انا اذا تاولنا قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة على ان المراد بها الانتظار لا الرؤية

فعرضنا انه لم ينقل عن المتقدمين الا هذا الوجه دون غيره جاز للمتاخر ان يزيد هذا التاويل ويذهب الى
المراد انهم ينظرون الى نعم الله لان الغرض في التاويلين جميعا انما هو ابطال ان يكون الله تعالى في نفسه
مرئيا فالتاويلان معا سائغان في نوع ذلك وقد قام كل واحد مقام صاحبه في الغرض المقصود وجرى
التاويلان مجرى الادلة فانه يغني بعضها عن بعض وخالفت في هذا الحكم المذاهب **فصل**
في ان الاجماع على انه لا فصل بين المسألتين هل يمنع من الفصل بينهما اعلم ان هذه المسألة تنقسم الى
قسمين احدهما ان يجمعوا على انه لا فصل بين مسألتين في حكم معين من تحليل او تحريم والقسم الآخر ان
يجمعوا على انه لا فصل بينهما في الحكم اي حكم كان فالقسم الاول لا شبهة في تحريم المخالفة فيه لان اجماعهم
على انه لا فصل بين المسألتين في تحريمه هو اجماع على حكم من الاحكام ويجري مجرى اجماعهم على تحريم او تحليل
فمن فرق بين المسألتين فقد خالف اجماعهم لا محالة ويجري مجرى مخالفي كل اجماع واما المسألة الثانية
وهي ان يجمعوا على انه لا فصل بينهما في الحكم من غير تعيين فهو ايضا جار مجرى الاول في تحريم المخالفة
وان استند ذلك الى دليل سوى الاجماع لانه اذا علم بدليل آخر ان ذلك الحكم هو التحريم صار كنصهم على
ان لا فرق في التحريم بينهما ومثال هذا الوجه الاخير ما روي عن ابن سيرين من انه قال في زوج وابوين
ان للام ثلث ما بقي وقال في امراة وابوين ان للام ثلث جميع المال فخالف كل من تقدم لان الناس قبله
كانوا بين مذهبين احدهما ان للام ثلث المال في المسألتين والمذهب الآخر ان لها ثلث ما بقي في
المسألتين ففرق ابن سيرين بين ما لم يفرقوا بينه ويحكى عن الثوري انه كان يقول ان الجماع مع النسيان
يفطر وان الاكل مع النسيان لا يفطر ففصل بينهما وجميع الفقهاء على خلافه لان من فطر باحدهما فطر
بالآخر ومن لم يفطر باحدهما لم يفطر بالآخر **فصل** في ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة ويجوز
مخالفته حكي عن مالك انه كان يجعل اجماع اهل المدينة حجة وفي اصحابه من ينكر ذلك ويقول انه انما
يجعل روايتهم راجحة على رواية غيرهم والذي نقوله لنا انه كان امام الزمان الذي قد دللنا بالادلة على عصمته مقيما في
المدينة فاجماع اهلها حجة لهذه العلة لا لشيء يرجع اليها لانه لو انتقل عنها الى غيرها زال هذا الحكم
فلا تاثير للمدينة ومن خالفنا يقول في ذلك ان الله تعالى جعل الاجماع حجة وليس اهل المدينة كل الامة
ولا هم ايضا كل المؤمنين ولا كل العلماء فيما ادعي فيه اجماع العلماء وما يروى من تفضيل النبي ع لها

فانه

واثناؤه عليها لا يدل على ان اجماع اهلها هو الاجماع وان الخطأ لا يجوز عليهم ولا اتفاق لهم بذلك في
قيل فلو فرضنا ان الرسول ع قال اجماع اهل المدينة حجة كيف كان يكون هذا الحكم قلنا لو وقع هذا القول
لدل على ان اجماعهم حجة وان انتقلوا الى الكوفة فان قيل فلو قال ان الخطأ لا يقع منهم ما داموا في المدينة
قلنا ليس ننكر ذلك غير انه ما جرى هذا الذي قدرتموه **فصل في ان موافقة اجماع الامة لمضمون
خبر هل يدل على انهم عملوا به ومن اجله** اعلم انه لا يجوز ان تجمع الامة على حكم من الاحكام الا بحجة
توجب العلم لان في جملة المجتمعين من لا يجوز عليه الخطأ ولا ترك الواجب فاذا ظهر بينهم خبر واحد
عملوا بما يوافق مضمونه فليس يجوز ان يقطع على انهم انما عملوا لاجله للعلة التي ذكرناها فان
كان متواترا يوجب العلم ولم يظهر سواه بينهم فالاولى ان يكون عملهم لاجله ومخالفونا في علة كون الاجماع
حجة يقولون يمكن ان يكونوا ذهبوا الى ذلك الحكم المخصوص لاجل اجتهاد وامارة او لاجل خبر لم يظهر
بينهم لاستغنائهم بالاجماع فلا يجب القطع على انهم عملوا لاجل هذا الخبر الظاهر وهذا منهم قريب **فصل
في هل يجوز ان يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد ام لا يجوز ذلك** اعلم انه لا شبهة في ان هذه المسألة
مبنية على القول بصحة الاجتهاد وانه طريق الى العلم بالاحكام وان الله تعالى قد تعبد به ومن دفع التعبد
بالاجتهاد وان يكون طريقا الى العلم بالاحكام لا كلام له في هذا الفرع وسنذكر فيما بعد ان الاجتهاد في
الشريعة يسقط عند البلوغ الى الكلام فيه باذن الله تعالى وانما يشكل هذه المسألة على من ذهب الى التعبد
بالاجتهاد وليس لاحد ان يقول ولم لا يجوز وان لم يتعبد بالاجتهاد ان يجمعوا مخطئين على حكم من
الاحكام من جهة الاجتهاد قلنا يمنع من ذلك انه اجتماع منهم على الخطأ وقد بينا انهم لا يجمعون
على خطأ لان في جملتهم من لا يجوز عليه الخطأ واذا كان بين الامة اختلاف في صحة الاجتهاد وانه طريق
الى العلم بطل تقدير هذه المسألة لان الاجماع اذا كان هو اجماع جميع الامة وفيهم من ينفي القياس و
الاجتهاد فلا سبيل الى ان يكونوا مجتمعين وهذه حالهم على حكم واحد من طريق الاجتهاد واعتلال
المخالفين في هذا الموضع بقولهم ان نفاة القياس قد تناقض ويعمل بالقياس وهو لا يشعر تعلل
منهم بالباطل لان هذا ان جاز فانما يجوز على الواحد والاثنين ولا يجوز على الجماعة التي تحصل وتفطن
وتشقق الشعر الدقيق والتحقيق وهذا ادعاء منهم للقوم بالغفلة وقلة الفطنة وتعللهم ايضا بان

الخلاف في خبر الواحد كالخلاف في القياس وقد يحتجون لاجله بالطل ايضا لان لا نحجر على من يخالف في
خبر الواحد ان يجمع على حكم من الاحكام لاجله في موضع من المواضع فالمسألتان واحدة فاما العموم فان
وقع خلاف في ان وضع اللغة يقتضي الاستغراق فلا خلاف في ان العرف الشرعي يقتضيه ومن ارتكب
انه لا عرف في العموم لغوي ولا شرعي فلا يصح ان يستدل بلفظ العموم بل بقرينة وكذلك فاما تعلقهم في
كلام في الفاظ العموم
الاجماع على الحكم من طريق الاجتهاد بان الاجماع مقطوع به وما طريقه الاجتهاد لا يقطع عليه فليس
بشيء لانه غير ممتنع ان يصير على بعض الوجوه ما ليس مقطوعا به مقطوعا عليه ويتغير الحال فيه لان
الحاكم اذا حكم بما طريقه الاجتهاد اقتضى حكمه القطع وان كان الاصل الذي هو الاجتهاد ليس
مقطوعا به فاما ادعاؤهم في احكام كثيرة انهم اجمعوا عليها من طريق الاجتهاد كاجماعهم على قتال
اهل الردة بعد الاختلاف وان الاتفاق لا وجه له الا الاجتهاد وكذلك الاتفاق على امامة ابي
بكر بعد الاختلاف وطريقها الاجتهاد فليس بصحيح ومن اين لهم ان الاتفاق على قتال اهل الردة
بعد الاختلاف لم يكن الا عن اجتهاد ولعله وجد في نصوص القرآن وقد تعلقوا بها فاما امامة ابي بكر
فاذا سلم الاجماع بالظاهر عليها فغير مسلم انه عن اجتهاد والبكرية تزعم انها كانت عن نص
من الرسول عليه السلام على امامته واجد كثيرا من مصنفي اصول الفقه يمتنع من القول بجواز ان يجمع الامة
على الشيء تخبيتا او تقليدا وفي الفقهاء من يجيز ذلك ويصرح بان اجماعهم قد يكون تارة عن
توقيف واخرى عن توفيق وعلى اصولهم يجب ان يكون ذلك جائزا لا يمتنع منه مانع واذا جاز
الخطأ على كل واحد منهم فجاز ايضا ان يعلم الله تعالى في اجماعهم خلاف ذلك وجاز ايضا
يكون قول كل واحد لشرع مخالفته ولم يجز ذلك في الجماعة فاما الاجماع على القول بالتخبيت
والتقليد اما من كلهم او من بعضهم فيوجب الله سبحانه اتباعه وكونه حجة لان القول هو علم يعلمه
الله سبحانه من المصلحة وهذا مما لا انفصال لهم عنه فان قيل كيف لا يلزمكم انتم مثل ذلك في قولكم
ان الاجماع حجة قلنا يجوز ان يخبث ويقلد كل من عدا الامام فاما الامام نفسه فذلك لا يجوز عليه
لانه قبيح والقبيح مأمون منه لعصمته فبان الفرق بيننا وبينكم في ذلك فصل في القول
اذا ظهر بين الصحابة ولم يعرف فيه مخالف كيف حكمه اعلم ان القول اذا ظهر وانتشر ولم يكن في الامة

الا قايل

الا قايل به وعامل عليه او راض بكون ذلك القول قولا له حتى لو استفتي لم يفت الا به ولو حكم لم يحكم الا
به فهو الاجماع الذي لا شبهة في انه حجة وحق فاما اذا انتشر القول ولم يكن الا قايل به او ساكت عن النكير
عليه فقد اختلف الناس فيه فذهب اكثر الفقهاء وابو علي الجبائي الى انه اجماع وحجة وذهب ابو
هاشم وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك حجة وان لم يكن اجماعا وقال الحزون من الفقهاء ليس ذلك بحجة
ولا اجماع واليه ذهب كثير من اهل النظر وهو مذهب ابي عبد الله البصري وهو الصحيح الذي لا شبهة
فيه وانما قلنا انه الصحيح دون ما عداه لان السكوت عن الانكار لا يدل على الرضا لانه قد يكون لا
بخلفه دواع شتى بينة من تقية ووجه وهيبة وغير ذلك من الاسباب المعتادة وتارة
يقتضي الرضا اذا علمنا انه لا وجه له الا الرضى ولا سبب يقتضيه سواه واذا لم يدل الامساك عن
النكير على الرضا فلا دلالة فيه على وقوع الاجماع ومن رأى ممن يطعن على هذه الطريقة ان كل مجتهد
مصيب يقول ذا يدل على ما ذكرناه ان الامساك عن النكير انما يدل على ان ذلك الفعل او القول ليس
بمنكر وقد يجوز ان لا ينكر القول على قائله لاجل انه صواب من القائل وان لم يكن عند من امسك عن
النكير صوابا في حقه وقد يتصوب عند اهل الاجتهاد بعض الافعال من غيره وان لم يعتقد انها
صواب في حقه وما يرجع اليه ومن لا يرى صحة الاجتهاد لا يفصل هذا التفصيل فاذا كان ترك النكير
لا يدل على الرضا فلا يجب ان نستفيد منه واذا لم نقطع عليه فلا اجماع في ذلك ولا حجة فاما تعويل ابي
هاشم وغيره في انه حجة وان لم يكن اجماعا على ان الفقهاء يعتمدونه ويعولون عليه ويحتجون به فليس
بشيء لانه غير مسلم لهم ان جميع الفقهاء يحتجون به ثم لو سلم لهم ذلك لم يكن في فعلهم حجة لان تقليدهم
غير جائز وما يطعن به على هذه الطريقة ويدل على ما ذكرناه ان قبل الامساك عن النكير لا يدل على
الصواب لانه غير منكر ان يكون الممسك شاكا في كون ذلك منكرا او متوقفا وانما يجب ان ينكر المنكر اذا
علمه منكرا وما يورد على هذه الطريقة من انه لا يجوز ان ينقرض العصر ويمتد الزمان على هذا الشك
والتوقف ليس بعيد ايضا لان الشاك يجوز ان يستمر لاستمرار اسبابه ولضعف الدواعي الى التحقيق
والقطع على الحق فيها وكل هذه الامور التي يتعلقون بها تقريبات لا تقتضي قطعا ولا توجب علما
فصل في حكم القول اذا وقع من الصحابي ولم يظهر ولم يعرف له مخالف اعلم ان في الفقهاء

من يجري هذه المسألة مجرى الاجماع وهذا بعيد جدا لان القول اذا لم تقع الثقة بسماع كل احد من العلماء
له وجوزنا ان يكون منهم من لم يسمعه فكيف يقطع على رضاهم به او وجوب انكاره عليهم وفيهم لم يسمعوه
ولم يبق الا ان يقال ان الحادثة قول واحد ولم ينقل سواه وجب ان يكون هو الحق لان الحق لو كان
في غيره لنقل كما نقل هذا وذلك ايضا لا يلزم لانه لا يمتنع ان يكون الحق في هذه المسألة مما دعاه داع
الى ان يفتى بالحق فيها فلا ينقل قول لانه لم يكن له قول يجب نقله فان قدرنا ان الحاجة ماسة والدواعي
متوفرة الى قول الحق فيها ومع هذا لم يظهر الا قول واحد فلا بد من شرط آخر زايد على ما ذكروه وهو ان
يكون للمحق مانع من اظهار الحق لانا ان جوزنا ان يكون هناك مانع لم نقطع على ان الحق فيما ظهر دون
ما لم يظهر وهذه جملة كافية **فصل في هل يجوز مع اختلاف الصحابة اتباع بعضهم دون**
بعض اعلم انه قد ذهب قوم من الفقهاء وغيرهم الى انه يجوز ان يأخذ مع اختلاف الصحابة بقول بعضهم
دون بعض وجوزوا ايضا للعالم ان يقلد من هو اعلم منه وامتنع آخرون من ذلك كله وذهبوا الى انه
لا يجوز لمن يمكن من العلم ان يقلد غيره وان يتبعه بغير دلالة وهو الصحيح ومعلوم ان هذه المسألة
مبنية على القول بصحة الاجتهاد وان كل مجتهد مصيب وان الحق ليس في واحد من الاقوال واذا كنا
لا نذهب الى هذا الاصل فلا معنى للكلام في التفريع عليه وقد اجمع كل من نفى القياس والاجتهاد في
الشريعة على ان ذلك لا يجوز والذي نذهب اليه ان طرق السمعيات ادلة قاطعة توجب العلم كالعقليات
وكما لا يجوز لاحد ان يقلد غيره في العقليات كذلك لا يجوز في السمعيات والعلة الجامعة بين
الامرين انه متمكن من ان يكون عالما بالنظر والفحص واذا تمكن من ذلك لم يجز له التقليد وانما جاز للمستفتي
تقليد العالم لانه لا يتمكن من العلم ولا انما يتمكن منه العالم وفي هذا القدر كفاية **باب**
الكلام في القياس وما يتبعه ويجوز به فصل يحتاج الى تقديمه اعلم ان الخلاف
في القياس لما كان انما يقع بين من جعله دليلا شرعيا يدل على الاحكام الشرعية كالنصوص وبين
من نفى كونه بهذه الصفة وجب ان يقدم امام ذلك الكلام في ان الاحكام الشرعية لا بد عليها من دليل
ثم يبين هل يصح كون القياس دليلا على الاحكام الشرعية او لا يصح ذلك واذا صح هل يثبت كونه
دليلا او لم يثبت لان ادلة الشرع على ضربين واختلافهم في الكتاب والسنة المقطوع بها والاجماع

واخبار

واخبار الآحاد والقياس ولا خلاف في ان الكتاب والسنة المقطوع بها ادلة على الاحكام وقد
دللنا على ان الاجماع ايضا كذلك ودللنا في باب الكلام في الاخبار على ان خبر الواحد ليس بدليل شرعي
وان جاز في العقل ان يكون كذلك ونستدل على ان القياس ايضا ليس بدليل على الاحكام وان جاز في
العقل ان يتعبد الله به ان يكون دليلا ولا بد من الرد على من خالف في انه لا بد في كل حكم شرعي من دليل
عليه **فصل في انه لا يجوز ان يفوض الله تعالى الى النبي عم او العالم ان يحكم في الشرعيات**
بما شاء اذا علم انه لا يختار الا الصواب اعلم ان الصحيح ان ذلك لا يجوز ولا بد في كل حكم من دليل
لا يرجع الى اختيار الفاعل والعلم بانه لا يختار الا الصواب غير كاف في هذا الباب وخالف موسى بن
عمران في ذلك وقال لا فرق بين ان ينص على الحكم وبين ان يعلم انه لا يختار الا ما هو المصلحة فيفوض ذلك
الى اختياره والذي استدل به في الكتب على هذه المسألة انه لا بد في الشرع من دلالة مميزة للصلاح
من الفساد واختيار المكلف يجوز ان يتناول المفسدة كما يتناول المصلحة ولا تمييز فيه وربما حملوا ذلك
على الاخبار وانه كما لا يجوز ان يتفق منه الاخبار بغير دلالة مستدلة بالصدق دون الكذب فكذلك الاحكام لا
يجوز ان يتفق منه بغير دلالة تميز الصلاح من الفساد وربما الزموا اختيار النبي بغير معجزة ولا دلالة تبين
بعلم انه لا يختار الا من هو نبي وهذا القدر غير كاف لان لمن خالف ان يقول هاهنا دلالة مميزة هي قول الله
له قل ما شئت فقد علمت انك لا تقول الا الصواب لانه قد امن بهذه الطريقة من الخطأ كما امن بالنص على الحكم
بعينه وانما الفرق بينهما ان احدهما مجمل والآخر مفصل وربما ارتكبوا في الاخبار ما ارتكبوه في الاحكام
في تمييز النبي من المتنبي والبس اذا فرق موسى بين الاخبار عن الاحكام وبين غيرها من الاخبار لم يجز لغيره
ان يسوي بين الكل ولا تناقض وقد كنت نصرت هذه الطريقة في كتبي بان قلنا اذا جعلتم امارة كون الحكم
صلاحا وصولا باختياره لم جعلنا الكلام في نفس الاختيار فقبول الاختيار فعله ويمكن عندنا ان يكون
قبيحا اذا تعلق بقبيح كما يمكن ان يكون حسنا فبأي شيء نأمن في هذا الاختيار ان يكون قبيحا وهو الاقدام
عليه مخاطرة لانه يجوز كونه قبيحا والاقدام على ما يجوز الفاعل كونه قبيحا كالاقدام على ما يعلم قبيحا في
القبح فان قالوا نأمن ذلك بخبر الله تعالى له على الجملة انه لا يختار ولا يقدم الا على الحسن قلنا هذا الخبر انما
حسن بما تقدم عليه بعد تعلقه باختياره اياه وهو يحتاج الى امارة مميزة قبل الاختيار وقبل الفعل

لتميز القبيح من الحسن قبل الفعل فيامن من الاقدام على ما يجوز كونه قبيحا واذا لم يتقدم امارة مميزة وجعلتم الامارة له على حسن الفعل اختياره له فباى شىء يامن فى هذا الاختيار ان يكون قبيحا ولا امارة تميز متقدمة
فان قلتم بانه يكفى انه قد علمنا انك لا تفعل لاختيار الا وهو حسن قلنا هذا يقتضى انه انما يعلم حسنه
بعد فعله له وهو اذا فعله زال التكليف عنه فيه وهو قبل ان يفعل مكلف لان يفعل الحسن و
الصلاح فباى شىء يميز له قبل الفعل ما هو صلاح من غيره او ليس هذا يقتضى اقدامه على ما لا يامن
ان يكون قبيحا ولما تاملت هذا الكلام وجدته غير كاف لان للمخالف ان يقول الغرض ان يامن المكلف
من ان يفعل قبيحا او مفسدة فيستحق الذم فاى فرق بين ان يجعل له على ذلك امارة قبل ان يفعل وبين
ان يكون الامارة على ذلك هى نفس الفعل وعلى الوجهين جميعا هو آمن من فعل القبيح ومتخلص من الذم
وليس يجب ما قيل من ان الامارة اذا لم يتقدم الفعل كان متقدما على ما لا يامن ان يكون قبيحا لانه قبل
ان يفعل متى قيل له قد علم انك لا تختار الا الحسن فهو آمن من الاقدام على القبيح قبل الفعل وبعده
عن انه ذلك وان جاز فى الفعل الواحد او الاثنين فلن يجوز ان يكون المعلوم من حاله فى كل افعاله
انه لا يختار منها الا ما هو حسن ومصلحة من غير امارة مميزة متقدمة كما لا يجوز ان يكون المعلوم من
حاله انه لا يقع منه ابدا الا الفعل المحكم اتفاقا من غير علم تقدم ولهذا يجوز فى الامى ان يقع منه
الحرف والاثنان اتفاقا ولا يجوز ان يكتب الكثير بلا علم متقدم وكذلك لا يجوز من العجم ان ياتى بالشعر
الكثير ابدا على سبيل الاتفاق من غير علم له تقدم ذلك وان جاز ان يقول البيت الواحد وما جرى مجراه
فضار الكثير محالا والبسير مجوزا فقد بطل مذهب موسى بن عمران على كل حال لانه كان يذهب الى جواز
ذلك ابدا سرمدا على سبيل الاتفاق فان قيل اذا كنتم اعتمدتم وكتب الامامة فى فساد الاختيار للامام
على ان عصمته تحيل اختيار الامة له وابطلتم ان يكون المعلوم انهم لا يختارون اتفاقا الا المعصوم
بهذه الطريقة التى ذكرتموها لان فيها تجويز الاختيار للامام مع عصمته قلنا يمكن ان نقول هناك
انا اذا قدرنا ان يقول الله تعالى لمن كلفه اختيار الامام قد علمت انك لا تقع منك الا اختيار المعصوم
ان هذا هو نص على الامام وان كان بواسطة وانما يمنع من اختيار المعصوم وانما يمنع من اختيار
المعصوم من غير استناد الى هذا النص على ان هذا الوجه ان تعلق فى بعض الائمة لا يجوز ان يتفق فى كل ائمة

كالظناء

كالظناء فى الكتابة ونظم الشعر وما اشبه ذلك فاما الزامهم الاخبار عن الغائبات بالصدق اتفاقا من
غير علم واختيار الانبياء بعينه من غير معجز فيمكن ان يلتزم سواء ذلك فى القليل دون الكثير والمرة الواحدة فى
دون المرات كالظناء فى الكتابة وغيرها وقد كنا اعتمدنا فى بعض كتبنا عند الكلام على هذه الطريقة
على ان التكليف بلا امارة مميزة متقدمة قبيح وان علم المكلف ان المكلف يتفق الاصابة منه وضربنا
لذلك المثل بمن يكلف غيره ان يخبره بما فى البيت من غير امارة ويمكن ان يعترض على هذه الطريقة بان
العلم بالعواقب فينا متعذر واكثر ما يحصل لنا غالب الظن وليس يقوم ههنا الظن مقام العلم ولو علمنا
العاقبة وانه لا يختار الا الصواب حسن التكليف فان قيل حكم ما يقع به التمييز للمكلف حكم القدرة والتمكين
فى وجوب تقديم ذلك على وقوع الفعل قلنا يمكن ان يقال ان الذى يقع به التمكين فى الموضع الذى ذكرناه
ايضا متقدم وهو اعلام الله تعالى له انه لا يختار الا الحسن وما فيه المصلحة وهذا دليل متقدم
يقع به التمييز ثم الفرق بين تقدم القدرة والتمكين وبين تقدم دليل التمييز واضح لانه متى لم يتقدم الا
والتمكين استحال وقوع الفعل وليس كذلك دليل التمييز لان فقد تقدمه لا يخل بصحة وقوع الفعل ثم
يقال لمن سلك هذه الطريقة اليس المذهب الصحيح هو ان المكلف لا يعلم ان الفعل واجب عليه قبل ان
يفعل كالصلوة لانه يجوز الاخترام قبل تمامها فلا يكون واجبة عليه وانما يعلم بعد الفراغ منها
انها كانت واجبة فقد صارت امارة وجوب الفعل عليه متاخرة غير متقدمة ولم يجر مجرى الاقدار
والتمكين فالا اجرى الموضع الذى اختلفنا فيه هذا المجرى وقد تعلق موسى بن عمران بقوله باشياء اولها
قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاضاف التحريم اليه وثانيها
ما روى من انه لما نهى عن التعرض لنبت مكة قال له العباس الا الاذخر يا رسول الله فقال الا
الاذخر وهذا يدل على اضافة الحكم الى ذاته وثالثها ما روى من قوله عفوت لكم عن الخيل والرقيق
فاضاف العفو الى نفسه دون الوحى فيكون له فيما يتعلق به او لا ليس يمتنع ان يضاف التحريم اليه وان
كان من وجه من حيث كان مؤديا له الينا وقد يضاف التحريم ايضا الى الكتاب فيقال ان الكتاب حرم كذا
وكذا وان كان الله تعالى حرمه ويمكن ايضا ان يكون حرمه بالنذر او باليمين وقد قال قوم انه غير ممتنع
ان يكون الله تعالى كلفه الاجتهاد واداه الاجتهاد الى تحريمه فاضاف التحريم اليه وكل ذلك

الوجوه يمنع مما يتعلق به مؤثر وقد قال له فيما تعلق به ثانيا من اين انه ابدا ما كان عازما على استثنائه
الاذخر لو لم يذكره العباس فاذا كان ذلك جايزا غير مقطوع على خلافه سقط السؤال ويجوز
ايضا ان يكون الله تعالى قد اعلمه بالوحي ان العباس قد يقع منه الاعتراض بذكر الاذخر وان الصلاح
ان يستثني الاذخر عند قوله ولولا قوله لكان الصلاح ان يتعلق التحريم به مضموما الى غيره ويمكن
ايضا ان يكون الله تعالى امره بتحريم ما عدا الاذخر او خيره في الاذخر فلما ذكره العباس اختار
استثناءه الذي قد جعل اليه اختياره لحظه وبقي لهم فيما تعلق به ثالثا ليس اضافة العفو اليه تدل
على انه قاله برأيه بل لا يمتنع ان يوقف ذلك عفوا عن وحي كما يقولوا حرمت ومحللة من حيث كان مؤثرا بالتحريم
والتحليل **فصل في القياس والاجتهاد والرأي وما هو معنى هذه الالفاظ** اعلم ان الواجب
على من نوى شيئا او اثبته ان يبتدي بذكر حقيقته والقياس هو اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس وله
شروط لا بد منها وان كان الحد هو ما ذكرناه وهو ان يكون الاصل الذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين
ويعلم ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي لاجله جعل حكم احدهما حكم صاحبه والذي يدل على
صحة ما ذكرناه انه يعلم المقيس عليه وحكمه ويعلم ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي بينهما ولا
يثبت للفرع مثل حكم الاصل فلا يكون قايسا واذا اثبت مثل حكم الاصل للفرع كان قايسا فوضح ان القياس
ما حددناه فاما قولنا اثبات فانه يجري على العلم والاعتقاد والظن والخبر الا انه بعرفنا الشرعي مقصور
على العلم وما يجري مجرى ذلك من الاعتقاد والخبر تابع لذلك ومما يجب علمه ان حقيقة القياس في العقل
والشرع لا تختلف وانما تختلفان في احكام ترجع الى العلة لان العلة العقلية موجبة ومؤثرة ثابتة لا باختيار
والسمعية ليست كذلك عند من اثبت قياسا شرعيا بل تابعة للدواعي والمصالح المتعلقة بالاختيار
والعلة في القياس العقلي لا تكون الا معلومة وفي السمعي تكون مظنونة ومتى علمت في العقل تعلق الحكم
بها لم يحتج في تعليقه عليها الى دليل مستانف وليس كذلك علة السمع لانها عند اكثرهم مع تعيينها لا يكفي
في تعليق الحكم بها في كل موضع وحيث وجدت بل يعلم انه لا بد من تعبد بالقياس حتى يتعلق الحكم بها في كل
موضع وايضا فعلة السمع قد تكون مجموع اشياء وقد تكون مشروطة في كونها علة وقد تكون علة في وقت
دون وقت وعين دون عين والوقت واحد عند من اجاز تخصيص العلة منهم وقد تكون العلة الواحدة

علة الاحكام

علة لاحكام كثيرة وكل هذا تفارق فيه علة العقل لعلة الشرع وانما افترقا لما ذكرناه من ان العقلية
موجبة والسمعية راجعة الى الدواعي والمصالح فاما الاستدلال فهو مشتق من الدليل وكل من توصل
بدلالة الى حكم من الاحكام كان مستدلا عليه سواء كانت تلك الدلالة نصا او قياسا عند من جعل القياس
الشرعي دلالة في الشرع فصار قولنا استدلال اعم من قولنا قياس فاما الاجتهاد فموضوع في اللغة لبذل
الوسع والطاقة في الفعل الذي يلحق في التوصل اليه المشقة كحمل الثقيل وما جرى مجراه ثم استعمل
فيما يتوصل به الى الاحكام من الادلة على وجه يشق وفي الفقهاء من فصل بين القياس والاجتهاد وجعل
القياس ما تعين اصله الذي يقاس عليه والاجتهاد ما لم يتعين فيه اصل يشار اليه كالاجتهاد في
طلب القبلة وفي قيم المتلفات واروش الجنايات وفيهم من ادخل القياس في الاجتهاد وجعل الاجتهاد
اعم منه وليس يمتنع ان يكون قولنا اهل الاجتهاد اذا اطلق محمولا بالعرف على من عول على الظنون و
الامارات في اثبات الاحكام الشرعية دون من لم يرجع الا الى الادلة والعلوم فاما الرأي فالصحيح عندنا
انه عبارة عن المذهب والاعتقاد وان استند الى الادلة دون الامارات والظنون والذي يدل
على ذلك انهم يقولون فلان يرى القدر وفلان يرى العدل والبغداديون يرون ان الاعراض كلها
لا تبقى والبصريون يذهبون الى ان فيها ما يبقى ولو كان الرأي مقصورا على الظنون والامارات على
ما قاله بعض الناس لما جاز ما ذكرناه وسنستقصي الكلام في هذا الموضع اذا انتهينا الى حيث يليق به من
هذا الكتاب بعون الله **فصل في ذكر الاختلاف في القياس** اختلف الناس في القياس الشرعي
فمنهم من احال ان يتعبد الله تعالى به من طريق العقل وادعوا انه لا يمكن ان يكون طريقا الى معرفة شيء من الاحكام
وربما اعتمدوا في احالته على تعلقه بالظن الذي يخطئ ويصيب او من حيث يؤدي الى تضاد الاحكام
وتناقضها ومنهم من ابطل القياس من حيث لا سبيل الى العلم بما له ثبت الحكم في الاصل ولا الى غلبة
الظن في ذلك لفقد دلالة او امارة تقتضيه ومنهم من اجاز التعبد به ونفاه من حيث وضعت الشريعة
على وجوه لا يسوغ معها القياس ومن هذا الوجه نفى النظام القياس او من حيث لا يجوز ان يضطر الله
المكلف الى النص البياني ثم يعدل مع قدرته على ازالتها وهذه طريقة اصحاب داود وغيره ومنهم من
جوز ورود العبادة به غير انه نفاه من حيث لم يثبت دليل التعبد به او من حيث ورد بخلافه فاما من

اثبته فانهم يختلفون ايضا فمنهم من اثبته بطريق العقل وان كان هولاء شذاذا ومنهم من اثبته سمعا
وذهب الى ان العقل لا يدل على ثبوته وهولاء هم المحصلون من مثبتي القياس والذي نذهب اليه ان
القياس محظور في الشريعة استعماله لان العبادة لم ترد به وان كان العقل مجوزا ورود العبادة باستعماله
ونحن نتكلم على كل من خالف ما اخترناه من المذهب **فصل في جواز التعبد بالقياس** اعلم انا
اذا بينا ان القياس الشرعي يمكن ان يكون طريقا الى معرفة الاحكام الشرعية فقد جرى القياس مجرى
الادلة الشرعية كلها من نص وغيره فمن منع من ثبوت ذلك من ان يدل الله تعالى به كما يدل بالنص على
الاحكام فهو مقترح لا يلتفت الى خلافه والذي يدل على صحة معرفة الاحكام به انه لا فرق في صحة
معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين ان ينص الله تعالى على تحريم كل مسكر وبين ان ينص على تحريم الخمر بعينها
ثم ينص على ان العلة في تحريمها شدتها ولا فرق بين ان ينص على العلة وبين ان يدلنا بدليل غير النص
على ان تحريم الخمر لشدتها او ينصب لنا امارة تغلب عندها في ظنوننا ان تحريم الخمر لهذه العلة مع ايجاب
القياس علينا في هذه الوجوه كلها لان كل طريق منها يوصل الى المعرفة بتحريم النبيذ المسكر فاذا صح جواز
العبادة باحدها كذا صح جواز ورود العبادة بها وفي العقليات مثال لذلك لانه لا فرق في العلم
بوجوب تجنب سلوك بعض الطرق بين ان يعلم ان فيه سبعا شاهدناه وبين ان يعلم بخبر يوجب العلم او
بخبر يقتضي غلبة الظن ولا فصل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه وبين ان ينص لنا على صفة الطريق
الذي فيه السبع او ينصب لنا امارة على تلك الصفة فاما من احال القياس لتعلقه بالظن الذي يخطئ
ويصيب فالذي يبطل قوله ان كثيرا من الاحكام العقلية والشرعية تابعة للظنون ومثاله في العقل
علمنا بحسن التجارة عند غلبة ظن الربح وقبحها عند ظن الخسران وقبح سلوك الطريق عند ظننا ان
فيه سبعا او ما يجري مجراه من المضار ووجوب النظر في معرفة الله تعالى عند دعاء الداعي وخطور
الخاطر الذي يحصل عنده الظن والخوف ووجوب معرفة الرسالة والنظر في معجزاته يجري على هذا الوجه
ايضا فاما تعلق الاحكام الشرعية بالظن فاكثر من ان يحصى نحو وجوب التوجه الى القبلة عند الظن انها
في جهة مخصوصة وتقدير النفقات واروش الجنايات وقيم المتلفات والعمل بقول الشاهدين ومما
يجب علمه ان الظن وان كان طريقا الى العلم بوجوب احكام على نحو ما ذكرناه وقياسا من هذا الوجه الظن

والعلم

والعلم لانه لا فصل بين ان نظن جهة القبلة او نعلمها في وجوب التوجه وكذلك لا فصل بين ان نظن
الخسران في التجارة او نعلمه في قبحها فانه لا يساوي الظن العلم من وجوه اخر ولا يقوم فيها مقامه لان
الفعل الذي يلزم المكلف فعله لا بد ان يكون معلوما له او في حكم المعلوم بان يكون متمكنا من العلم به او
يكون سببه معلوما اذا تعذر العلم به بعينه ولا بد ايضا من ان يعلم وجوبه ووجه وجوبه اما على جملة
او على تفصيل والظن في كل هذه الوجوه لا يقوم مقام العلم لانه متى لم يكن عالما بجميع ما ذكرناه او متمكنا
من العلم به لم يكن عليه من الحجة فيما تعبد به وجرى مجرى الا يكون قادرا لانه متى لم يعلم الفعل بعينه لم
يتمكن من القصد اليه بعينه والظن لا يميز الاشياء وانما يميزها العلم ومتى لم يكن عالما بوجوب
الفعل كان مجوزا لكونه غير واجب فيكون متى اقدم عليه مقدما على ما لا يامن كونه قبيحا والاقدام على
ذلك يجري مجرى الاقدام على ما يعلمه قبيحا في القبح ومتى علمه واجبا فلا بد من ان يعلم وجه وجوبه على
جملة او تفصيل لانه لو كان ظانا لوجه وجوبه لكان مجوزا انتفاء وجه الوجوب عنه فيعود الامر الى
تجويز كونه غير واجب وفي تامل هذه الجملة بطلان قول من انكر تعلق الاحكام بالظنون ومن توهم على
من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون فهو مبعد لان الاحكام لا تكون الا معلومة ولا
تثبت الا من طريق العلم الا ان الطريق اليها قد يكون العلم تارة والظن اخرى لانا اذا ظننا في طريق
سبعا وجب علينا تجنب سلوكه فالحكم الذي هو قبح السلوك ووجوب التجنب معلوم لا مظنون وان
كان الطريق اليه هو الظن ومتعلق الظن ههنا غير متعلق العلم لان الظن يتعلق بكون السبع في الطريق والعلم
يتعلق بقبح سلوك الطريق فالقول في العلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة عند الظن بانها في بعض الجهات
يجري على ما ذكرناه فيكون فيه الحكم معلوما وان كان الطريق اليه مظنونا فاما من احال القياس من حيث
يؤدي الى تضاد الاحكام فشبهته ان يقول اذا كان الفرع يشبه باصل محرم ويشبه باصل محلل فلا بد على
مذهب اهل القياس من رده اليهما معا وهذا يؤدي في العين الواحدة الى ان تكون محرمة محللة ولمن اثبت
القياس ان يقول في جواب ذلك ان كان الفرع مشبها لاصل محرم ولاصل محلل عند المثبتين لزم كل واحد منهما
ما ادى اليه اجتهاده واليه فيلزم التحريم من اشبه عنده الاصل المحرم والتحليل من اشبه عنده الاصل المحلل ولا
تضاد في ذلك وان اشبه الاصلين المختلفين عند مكلف واحد فهو عند كثير منهم مخير بين الامرين

لخشا ولزمه كما نقول كلنا في الكفارات الشك فلا نقصا ايضا في ذلك وعند قوم منهم انه لا بد في هذا
الموضع من مرجح يقتضي حمل الفرع على احد الاصلين دون الآخر فاما من ابطل القياس من حيث لا طريق
الى غلبة الظن في الشرعية فانه يعتمد على ان يقول قد علمنا ان القياس لا بد فيه من حمل فرع على اصل بعلة
وشبه والعلة التي يتعلق الحكم بها في الاصل لا تخلو من ان يكون الطريق الى اثباتها كونها علة العلم او الظن
والعلم لا مدخل له في هذا الباب والمحصلون من مثبتي القياس في الشرع يجعلون العلة المستخرجة بها
تابعة للظن وانما يجعلها معلومة من اعتقد ان العلل الشرعية اوله موصل الى العلم كالعقليات وقول
هذه الفرقة واضح البطلان وان كانت العلة تثبت علتها بالظن فقد علمنا ان الظن لا بد له من امارة ولا
كان يتبدا الاحكام لو لم يكن في الشرع امارة على ان التحريم في الاصل المحرم انما كان لبعض صفاته فكيف
يصح ان نظن ذلك وليس يشبه هذا ظن الربح او الخسران والنجاة او الهلكة وان القبلة في جهة مخصوصة
وغلبة الظن في قيم المتلفات واروش الجنايات لان ذلك كله يستند الى عادات وتجارب و
امارات معلومة متعرفة ولهذا نجد من لم يتجر قط ولم يخبره مخبر عن احوال التجارة لا يصح ان يظن فيها
ربحا ولا خسرانا وكذلك من لم يسافر ولم يخبر عن الطريق لا يظن نجاة ولا عطبا ومن لم يعرف العادة
في القيم وتفاوتها لا يظن ايضا فيها شيئا وجميع ما تغلب فيه الظنون متى تأملته وجدته مستندا
الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في الشرعيات ولاجل قوة هذه الطريقة ذهب قوم من اهل القياس الى
ان العلل الشرعية لا تكون الا منصوصا عليها اما صريحا او تنبيها وترك قوم منهم ذلك فقالوا انها لا تثبت
الا بادلة شرعية ومن طعن على القياس من هذه الجهة التي بسطناها لا يأمن ان يكون محجوجا بالعبادة
به ومعرفة الاحكام من جهته لو حصل الظن الذي منع من حصوله ولا يأمن ان يقول ايضا ان الله تعالى
لو نص على العلة او امر الرسول صلى الله عليه بالنص عليها ثم تعبدنا بالقياس لوجب حمل الفروع على الاصول بل لا بد
الى هذه الطريقة ربما يقول لو نص الله تعالى على العلة في تحريم الخمر وصرح بانها الشدة المطربة لوجب حمل
ما فيه هذه العلة عليها وان لم يتعبد بالقياس ويجري ذلك مجرى ان ينص على تحريم كل شديد فهذا
من جهة لان العلل الشرعية انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة وقد يشترك الشيئان في
صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة في

يدعوا

يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي
معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان
كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب
التخطي والقياس ويجري النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول
اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا
الفعل المعين مصلحة وقد فصل الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك فقال اذا كان النص على علة الفعل
لم يجب القياس الا بدليل مستأنف وان كان واردا بعلة الترك وجب التخطي من غير دليل مستأنف وفصل
بين الامرين بان ما له يترك احدنا الفعل له ترك غيره اذا شاركه فيه لانه لا يجوز ان يترك اكل السكر لحلاوته
ويأكل شيئا حلوا ولا يجب مثل هذا في الفعل لانه قد يفعل الفعل لامر يثبت في غيره وان لم يكن فاعلا
له وهذا صحيح متى كان النص الوارد بالعلة كاشفا عن الدواعي وعن المصلحة او عن الداعي فقط فاما
ان كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لان الدواعي قد تتفق وتختلف وجوه المصالح وتختلف الدواعي
مع اتفاق وجوه المصالح ويقال لمن افسد القياس بالطريقة التي حكيناها من انه لا سبيل الى غلبة الظن
قد بينتم استناد الظنون الى العادات والتجارب وذكرتم ان الشرع لا يتم ذلك فيه فلم انكرتم ان يحصل
فيه طريقة يحصل عندها الظن وان لم يكن عادة ولا تجربة بل يجري في حصول الظن عندها مجرى ما
ذكرتم وهذا مثل ان نجد العين المسماة خمرا يحصل فيها صفات كثيرة فتكون مباحة غير محرمة فمتى حدث
فيها الشدة المطربة حرمت فمتى خرجت من الشدة بان تنقلب خلا حلت فتغلب على الظن عند ذلك ان العلة
هي الشدة لان الذي ذكرناه من حالها امارة قوية على كونها علة فمتى انضم الى هذا الظن التعبد بالقياس
وان نحمل على ما حصل فيه علة التحريم من الفروع على الاصول ساغ القياس وصح ولم يمنع منه مانع
وهكذا ايضا اذا رأينا بعض صفات الاصل هي المؤثرة في الحكم المعلل دون غيرها كانت بان تجعل علة اولى
من غيرها وقوي الظن بانها العلة مثال ذلك انا اذا اردنا ان نعلل ولاية المرأة على نفسها وملكها لا
وجدنا بلوغها هو المؤثر في هذا الحكم مع سلامة احوالها في الحرية والعقل دون كونها مزوجة لان
التزويج متى اعتبرت حال العلم بوجدنا نا يعرف باب الولاية وما يرجع اليها للبلوغ التأثير القوي فيها جعلناه

العلماء دون التوسع ويمكنهم ان يقولوا لكن هذه الطريقة لم نزعم ان الظن اذا استند في بعض المواضع

الى عادة فانه لا يقع في كل موضع الا على هذا الوجه وان العادة لا تقوم مقامها غيرها فلا يجدون

معتمدا ويمكن ان يقال لهم خبرونا عمن ابتداه الله كاملا عاقلا في بعض البلاد ومعه صاحب لم يجالسه

قط وهو لا يعرف العادات ولا يسمع الاخبار عنها الا انه وجد صاحبه الجالس معه متى دخل اليه

واحد مخصوص من الناس انصرف وخرج من الدار وهو مع دخول غيره من الناس كلهم لا يفارق مكانه

اليس هذا مع عقله وكماله يصح ان يقوى في ظنه ان علة خروج صاحبه انما هو دخول ذلك الرجل

فان امتنع من ان يغلب في ظنه ما ذكرناه طولبوا بما له يمنع منه ولن يجدوه وان اجابوا بطل عليهم

ذكر العادات والتجارب في باب الظنون وقيل لهم ايكون من ان يكون هذه حال الظن في الشرع

فاما الطعن في مثبتي القياس على هذه الطريقة وتعجبهم من غلبة الظن في الشرع بقولهم انا وجدنا اهل

القياس والاجتهاد مع كثرتهم وتدينهم يخبرون عن انفسهم بالظنون ويعملون عليها ومثل هؤلاء

او طائفة منهم لا يجوز ان يكذبوا على انفسهم فليس بمعتمد لان من نفى الظن ان يقول ليس الكذب هؤلاء

المجتهدين فانهم يجدون انفسهم على اعتقاد ما وانما الكذب في قولهم انه ظن واقع عن امارة وقد العلم

بالفرق بين الاعتقاد المبتدأ وبين العلم والظن ليس بضروري وكان القوم سبقوا الى اعتقادات ليست

ظنونا ودخلت عليهم الشبهة فاعتقدوا ان لها احكام الظنون وان لم يكن كذلك على ان هذا يرجع عليهم

ممن يدعي من اهل القياس ان علل الاحكام ادلة توجب العلم فيقال لهم كيف يصح على هؤلاء مع كثرتهم وتدينهم

اكثرهم ان يدعوا انهم عالمون ويخبرون عن نفوسهم بسكونها الى ما علموه ومع ذلك كاذبون وهكذا

السؤال عليهم في اصول الديانات اذا ادعى المخالفون فيها العلم بمذاهبهم وسكون نفوسهم فلابد

لهم في الجواب مما ذكرناه من ان القوم يكذبون في انهم معتقدون وانما غلطوا في ابتداء اعتقادهم الى

انها علوم فاما طريقة النظام ومن تابعه في ابطال القياس لعنادهم على ان الشرعيات وقعت على

وجوه لا يمكن معها دخول القياس لانه ورد باختلاف المتفقين واتفاق المختلفين كايجاب القضاء

على الحائض في الصوم واسقاطه في الصلوة وهي اوكد من الصوم وايجابه على المسافر القضاء في الصوم

واسقاطه عنه فيما قصر من الصلوة وايجاب الغسل بخروج الولد والمني وهما الطف من البول والغائط

الغيم

الذين يوجبان الطهارة الصغرى وايا حرم النظر الى محاسن الامة الحسناء وحظر ذلك من الحرة وان كان

شوهاء والذي ذكره غير صحيح لان لمثبت القياس ان يقول ان اطلاق القول بان المتفقين لا يختلفان

والمختلفين لا يتفقان غير صحيح والصواب ان يقول ان المتفقين لا يختلفان في الحكم الذي يقتضيه

اتفاقهما وكذلك المختلفان لا يتفقان في الحكم الذي يقتضيه اختلافهما لان المعتبر في ذلك هو

بالاسباب والعلل والاحكام التي يجب اتفاق المتفقات فيها واختلاف المختلفات هي الراجعة الى

صفات الذات وانما وجب ذلك فيها لان المتفقين قد اشتركا في سبب الحكم وعلته والمختلفين قد

افترقا في ذلك فاما اذا لم يكن الحكم راجعا الى الذات فهو موقوف على الدلالة فان اتفق المختلفان

في علة ويجمعهما شبه اتفقا فيه وان اختلف المتفقان فيما اختلفا فيه وعلى هذا ليس بمنكر ان يكون الحيض

وان كان سببا لسقوط الصلوة والصوم معا واتفقا في ذلك ان يختلف في حكم اخر يوجب في احدهما

الاعادة ولا يوجبها في الاخر فيكون الاختلاف من وجه والاتفاق من اخر وقد قال الشافعي لان القضا

اذا اختص بعلة غير علة السقوط لم يكن باتفاقهما في علة السقوط معتبر وفي العقل لذلك مثال لانا نعلم

ان النفع المحض اذا حصل في الفعل اقتضى حسنه وقد يحصل في الكذب النفع فلا يكون الا قبيحا لان وجه

قبحه هو كونه كذبا فصار اتفاق الكذب مع غيره من الافعال في النفع لا يمنع من اختلافهما في القبح لان

ما اختلفا فيه غير ما اتفقا من اجله فان كان ما اورده النظام ما نعا من قياس الشرع وجب ان يكون مانعا

من قياس العقل على انه قد اعترف بورود النصوص باتفاق المختلفين واختلاف المتفقين ولم يلزم الشافعي

فيها فالا سوغ القياس في اشد وابعد مع النصوص وليس له ان يقول اني لم اوجب الشافعي في الاحكام

فيلزمني ذلك في النصوص وانما منعت وضاهيت من النظر فيها بالقياس وذلك انه غير ممتنع

ذلك اذا نصب الله تعالى امارة لقضاء الصوم توجبه واخلى قضاء الصلوة من تلك الامارة على ان القوم

ان يقولوا انا لا نثبت القياس في كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبته بحيث يسوغ ويصح واكثر ما يقتضيه

ما اورده انما هو بخلاف القياس ان يمنع فيه من دخول القياس فيه وليس اذا امتنع القياس في موضع

يجب امتناعه في كل مكان فاما من نفى القياس من جهة ان الحكيم تعالى لا يجوز ان يقتصر بالمكلف على

ادون البيانين دنيه وان النصوص ابلغ في البيان فالرد عليه ان يقال في كلامك هذا اعتراف بان

القياس يوصل به الى معرفة الاحكام لانه لا يجوز ان يقول هو المفضي به الا التبيين بشيء منه وانما ثبت
ذلك فيما الذي يمنع من العبادة به وان كان دون غيره رتبة في البيان لانه يعلم تعالى من المصلحة به
وانه لو توصل الى الحكم به وتحقيقه مشقة في طريقه كان اقرب الى فعل الواجب عليه ويفعل فانه يلزم
على ذلك ان يكون العلم في جميع التكليف ضروريا لانه اقوى في البيان من المكتسب ومن يعتمد على هذه
الطريقة لا بد له من المناقضة لانه يتعلق كثير من الاحكام الشرعية بالظنون نحو الاجتهاد في القبلة
وتقدير النفقات في اروش الجنايات وما لا يحصى كثرة وربما تعلق نافي القياس بان يقول
لو جازت العبادة بالقياس في الفروع لجازت في الاصول والجواب عن ذلك انه غير ممتنع ان يتعبد
في الاصول بالقياس اذا كانت هناك اصول يقاس عليها ويرد اليها فلا فرق بين الامرين ثم يلزمون
انه اذا جاز ان يتعبدنا بالاجتهاد في القبلة وهناك قبلة مشاهدة معلومة فلا جازت العبادة
في القبلة وكذلك القول في العبادة بتقدير النفقات وقيم المتلفات اذا جازت مع المعرفة بالعادات
فالاجازة مع فقدها فتحصيل هذا السؤال انه اذا جوز التعبد بالقياس وهو ممكن لوجود الامارة
فجوزوه مع فقد الامكان وربما الزمونا قياسا على العبادة بالقياس وهو تابع للمصالح الاخبار
مما يكون في المستقبل بالقياس ويقولون كما ان الخبر لا يحسن الا مع الثقة بانه صدق فكذلك تكليف
العقل لا يحسن الا مع الثقة بانه مصلحة والجواب عن ذلك ان الله تعالى لو نصب للخبر الصدق امارة لجاز
ان يكلف ذلك ولهذا جاز من القايس عند من اثبت القياس ان يخبر عن وجوب الفعل ولا طريق له
الا القياس وايضا فان الظن يدخل في وجوب الفعل ويجد فجاز القول بان الاجتهاد يؤدي اليه
وليس للظن مدخل في حسن الخبر في موضع من المواضع وربما قالوا اذا كان بعض المصالح لا يعلم الا بالنص
فكذلك الجميع لان ما يعلم جليه من طريق به يعلم خفيه كالمدركات فالجواب عن ذلك ان بالنص يعرف
جميع الاحكام لكن على وجهين مختلفين احدهما الظاهر الصريح والاخر الاستدلال كما ان العقليات
ينقسم الى علم ضروري ومكتسب ومستدل عليه والجميع معلوم بالعقل والامر في المدركات بالضد مما
قالوه فان بعضها قد يعلم بالادراك وبعضها بالاخبار اما بقول الرسول او التواتر وقد يعلم جلي المدركات
وخفيها لا يعلم به اذا لم يقو البصر على تمييزه وربما قالوا لو تعلق بعض الاحكام بعلة لجرت مجرى علل

العقل

العقل فكانت لا توجد الا موجبة قبل الشرع وبعده والجواب ان علل الشرع مفارقة لعلل العقل لان
علة الشرع تتبع الدواعي والمصالح وقد تختلف الاحوال فيها وليس كذلك ما هو موجب من علل العقل وربما
سميت علة لان الله تعالى علق الحكم بها كما فعل مثل ذلك في الاسم فكما ان الاسم لا يتبعه الحكم قبل الشرع
وان كان موجودا ولا يخرج من تعلق الحكم به فكذلك العلة الشرعية

فصل في نفي ورود العبادة بالقياس

اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كساير العبادات الشرعية واذا كنا
قد تاملنا ادلة الشرع فلم نعثر على ما هو دلالة على هذا الموضع وجب نفي العبادة به ونتكلم على شبه
المخالفين وما ادعوه من الطرق في ذلك لتصح ما نفيناه من ثبوت دلالة عليه وقد اعتمدنا على مثل هذه
الطريقة في نفي العبادة بالقياس ايضا باجماع الامامية على نفيه وابطاله في الشريعة وقد بينا ان اجماعهم
حجة وليس يحسن ان يعتمد في ابطال القياس على ظاهر من الكتاب يقتضي ابطال القول بغير علم مثل قوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون لان من ذهب الى القياس يستند في القول الى علم
وهو دليل العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم الظن وقد مضى الكلام في ذلك وكذلك
لا يجوز الاستدلال بقوله تعالى لا تقدموا بين يدي الله ورسوله لان القوم ان يقولوا ان القياس اذا
قام به الدليل بطل ان يكون متقدما بين يدي الله ورسوله وصار كالنص وكذلك ان تعلقوا بقوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء وما اشبه ذلك من الايات والكلام عليه ان القياس اذا دل الله تعالى عليه
فقد دخل في جملة ما بين في الكتاب ولم يقع فيه تفريط فاما من اثبت القياس من طريق العقل فالكلام
عليه ان الفعل الواجب لا بد من كونه على صفة لها وجب لانه لو لم يكن كذلك لم يكن الوجوب اولى من
غيره ما لم يجب وينقسم ما لم يجب الى قسمين احدهما لصفة تخصه كالابتداء كعودة الوديعة والانصاف
وشكر النعمة والاخر ان يكون وجوبه لتعلقه بغيره على جهة اللطف نحو ان يختار المكلف عنده واجبا
او ينتهي عن قبيح وليس يكون كذلك الا بان يختص في نفسه بصفة تدعو الى الفعل او ما يختاره عنده وهذا
القسم على ضربين احدهما يعلم بالعقل كوجوب معرفة الله تعالى لانه جهة وجوبها مقررة في العقل ويصح ان
يكون عندها اقرب من الفعل الواجب والانتهاء عن القبيح وكعلمنا ايضا بان الرسول عم لا يجوز ان يكون
على احوال منفرة عن القبول منه نحو الفسق والافعال الدنية المستخفة ومثل ما يلحقه بالمعرفة من وجوب

باخبار الاحاد فيما مضى من هذا الكتاب ويمكن ان يستدل على نفي العبادة

الزيادة لكونها الطافا لانه مستقر في العقول ان الناس في الجملة لا يجوز ان يكونوا مع فقد الرئاسة في باب الصلاح والفساد على ما يكونون عليه مع وجودهم والضرب الثاني لا يعلم الا بالسمع لفقد الطريق اليه من جهة العقل وهو جميع الشرعيات والسمع الذي به يعلم وجوب ذلك قد يرد تارة بوجه الوجوب فيعلم عنده وجه الوجوب واحد الامرين يقوم مقام الاخر في العلم بالوجوب الا انه اذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب الا على جهة الجملة وان ورد بوجه وجوبه تفصيلا او مجملا عرفنا وجوبه مفصلا لان العلم بوجوبه لا بد فيه من التفصيل ليزاح علينا المكلف في الاقدام على الفعل والعلم بوجه الوجوب قد يكون مجملا ومفصلا ويقوم احد الامرين مقام الاخر فاذا قال الله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولم يوجبها بغير ذلك علمنا وجوبها ولو نص على وجوبها بلفظ الايجاب لعلمنا في الجملة انها تنهى عن قبيح وتدعوا الى واجب فاما ما له قلنا انا اذا علمنا وجوب الفعل علمنا وجه وجوبه واذا علمنا وجه الوجوب علمناه واجبا فهو ان من علم الفعل الوارد في الوديعة مع المطالبة علم وجوبه ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم وجوبه وكذلك متى علم الفعل ظلما علم قبحه فان شك في كونه ظلما لم يعلم القبح وكما وجب ذلك فهكذا ايضا متى علم كون الفعل الذي هو رد الوديعة واجبا عليه رد الوديعة فتعلق كل واحد من العلمين بصاحبه كتعلق صاحبه فان قيل من اين قلتم ان الواجبات في الشرع لا يجب الا لكونها الطافا ثم من اين قلتم ان ذلك لا يعلم من طالها الا بالسمع قلنا لان وجوبها اذا ثبت حكان لا بد من وجه لم يخل من القسمين اللذين قدمناهما وهما اما صفة تختص الفعل لا ابتداء او لتعلقه بغيره على وجه اللطف وليس يجوز في الشرعيات الوجه الاول لانها لو وجبت لصفة تخصها لجرت مجرى رد الوديعة في ان وجه الوجوب لوجب ان يعلم على تلك الصفة ويعلم وجوبها متى علمناها لانه لا يصح ان يجب لصفة تختص بها ولا يصح ان يعلم عليها ولا يصح ايضا ان يعلم عليها ولا يعلم وجوبها وقد علمنا ان الصلاة وسائر الشرعيات يعلم بالعقل صفاتها وان لم يعلم وجوبها فدل ذلك على بطلان القسم الاول فلم يبق الا الثاني فاذا ثبت انها تجب لكونها الطافا ولم يكن في العقل دلالة على ان وقوع بعض الافعال لما يختار عنده فعل اخر لان العقل لا يدل على ما يختاره الانسان او لا يختاره ولانه دلالة العقل ايضا طريقتها واحدة فلن يصح ان يدل على الشيء ونقيضه والحكم وضده كما نراه في الشرائع من اختلاف المكلفين والناسخ والمنسوخ فلم يبق الا ان الطريق اليها السمع ولولا ما ذكرناه لما احتيج في

الوجوب وتارة يرد بالوجوب فيعلم عنده

معرفة المصالح الشرعية الى بعثة الانبياء ثم فان قالوا العقل يقتضي في كل شيئين ان حكمهما واحد من حيث اشتبها فوجب ان يحكم في الامة بحكم الرجعة وان لم يرد السمع فيقال لهم الاشتباه الذي يقتضي المشاركة في الحكم هو فيما يعلم ان الحكم يجب عن ذلك الشبه او يكون في حكم الموجب عنه وقد علمنا ان ما شارك العالم في وجود العلم في قلبه يجب كونه عالما وما شارك رد الوديعة في هذه الصفة كان واجبا فاما العلل التي هي امارات فلا يجب بالمشاركة فيها المشاركة في الحكم لان العقل لا يعلم به كونها علة جملة ولو علم به كونها علة لم يجب فيما شاركه فيها ان يشاركها في حكمها لان المصالح الشرعية يختلف من حيث تعلقت بالاختيار ولا مدخل للايجاب فيها ولهذا جاز ان يكون الشيء في الشرع مصلحة وما هو مثله مفسدة وجاز اختلاف الاوقات والاوقات وفي ذلك فان قال اذا حرم الله تعالى الخمر ورايت التحريم تابعا للشدة يثبت بثبوتها ويزول بزوالها علمت ان علة التحريم الشدة ولا احتاج الى السمع قيل له ليس يكون ما ذكرته من الاعتبار باقوى من ان ينص لنا في الخمر على ان علة تحريمها هي الشدة وقد بينا ان ذلك لا يوجب تحريم كل شدة بها الا بعد التعبد بالقياس لانه غير ممتنع ان يختلف في المصلحة وان وافقه في الشدة فاما من زعم ان السمع قد ورد بالتعبد بالقياس فنحن نذكر اقوى ما اعتمدوه ونتكلم عليه اول ما اعتمدوه ان قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالقياس واتفق جميعهم عليه نحو اختلافهم في مسألة الحرام والمشركة والايلاء وغير ذلك ورجوع كل منهم في قوله الى طريقة القياس لانهم اختلفوا في الحرام فقالوا فيها اربعة اقاويل احدها انه في حكم التطليقات الثلاث وذلك يروى عن امير المؤمنين عليه السلام وزيد وابن عمر والقول الاخر قول من جعله يمينا يلزم فيها كفارة ويروى عن ابي بكر وعمر وابن مسعود وعائشة وهو قول ابي حنيفة واصحابه والقول الثالث قول من جعله ظهارا ويروى عن ابن عباس وغيره والرابع قول من جعله تطليقة واحدة وهو المروي عن ابن مسعود وابن عمر وغيرهما ثم اختلفوا فمنهم من نفاه ومنهم من جعلها واحدة رجعية وبعضهم جعلها بائنة وكل ذلك تفريع للقول الرابع وفي الناس من الحق بذلك قولا خامسا وهو قول مسروق ان ذلك ليس بشيء لانه تحريم لما احله الله تعالى ووجوده كعدمه واختلافهم في الحل ايضا ظاهر وكذلك في جميع ما عددناه من المسائل وانما شرحنا مسألة الحرام لان الخلاف فيها اكثر منه في غيرها قالوا وقد علمنا انه لا وجه لما قالوه الا طريقة القياس والاجتهاد ولان من جعل الحرام طلاقا ثلاثا معلوم انه لم

انه طلاق ثلث على الحقيقة بل اراد انه كالطلاق الثلث فجاء مجراه وكذلك من جعله يمينا او ظهارا لم يحال
ان يريد الا التشبيه والتمثيل دون ان يكون عنده ظهارا او يمينا على الحقيقة ولانه قد نقل عنهم النص الصريح
بانهم قالوا ذلك قياسا لان من ذهب الى ان الجد بمنزلة الاب نص على انه مع فقد الاب بمنزلة ابن الابن مع
فقد الابن حتى صرح ابن عباس بان قال الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب
الاب ابا وقد علمنا انه لم يرجع في ذلك الى نص لان الجد لا نص عليه في الكتاب فلم يبق الا سلوكهم طريق
التمثيل والمقايسة وقد روي ايضا عمن قال بالمقاسمة بين الاخ والجد انه شبههما بغصني شجرة وجدولي
نهر وهذا يبطل قول من ادعى انهم قالوا ذلك على طريق الجود والصلح ولانه اقل ما قيل فيه ان حكموا بحكم
العقل او النص خفي ويبطل ذلك زايدا على ما تقدم انهم اختلفوا فيها الا يسوغ فيه الصلح لتعلقه بتحريم الفروج
وتحليلها كمسالة الحرام والايلاء وغيرهما ولان ما يقع من طريق الصلح لا يفرع عليه ولا يبنى تحسيد المذاهب
ولانهم لما اختلفوا في مواضع لا يصح ان يقع فيها بما قال ما قيل ولانهم قد ... اختلفوا فيها زاد على اقل ما قيل
فقالوا ايضا بما قاله بل كلها خارج عما في اصل العقل ولو قالوه ايضا النص لوجب ان يظهر لان الداعي
الى الظهار قوي فاذا ثبت ذلك من حالهم فهم بين قايل بالقياس ومصوب له غير منكر عليه فصاروا
مجتمعين على القول به واجماعهم حجة والثاني مما تعلقوا به انهم قالوا قد ظهر عن الصحابة القول بالرأي
واضافة مذاهبهم الى الرأي ولفظ الرأي اذا اطلق لم يفد القول بالحكم من طريق النص لان ما طريقه
العلم لا يضاف الى الرأي جليا كان الدليل او خفيا ولا يستفاد من ذلك الا القول من طريق القياس
والاجتهاد والاخبار الواردة في ذلك كثيرة نحو ما روي عن ابي بكر في الكلالة اقول فيها برأيي وقول عمر
اقضي فيها برأيي وقولها هذا رأي عمر ونحو قول امير المؤمنين في امهات الاولاد كان رأيي ورأي عمر
الا يبعن ثم رأيت بعد ذلك بيعهن وهذه الجملة تدل على قولهم بالقياس والاجتهاد من الوجه الذي
ذكرناه ولو كان اعتمادهم في ذلك على طريق من طرق العلم لم يحسن منهم الرجوع عن طرق الحق ولا التوقف
فيه ويجوز ان يكونوا شكوا او يخطئوا المخالف او ينكروا عليه ولان الادلة لا تتناقض ولا تختلف فكيف
يجوز ان يرجع كل واحد الى ما يخالف اقوالهم والثالث مما تعلقوا به ما روي ان النبي لما انفذ معاذا
الى اليمن قال له بما ذا تقضي قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد في كتاب الله قال بسنة رسول الله ص

قال

قال فان لم تجد قال اجتهد برأيي قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله وبانه قد
روي عن ابن مسعود مثل ذلك وهو انه قال له اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فان لم تجد الحكم فيهما
فاجتهد رايك وبما روي عن عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال قس الامور برايك
والرابع مما تعلقوا به قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار قالوا والاعتبار هو المقايسة لان الميزان يسمى
معيارا من حيث يتبين به مساواة الشيء لغيره ومما روي عن ابن عباس في قوله في الاسنان اعتبروها
بالاصابع التي ديتها متساوية ومما استدلوا بالآية على وجه آخر فقالوا قد لعمه بهذه الآية على ان
المشاركة في العلة تقتضي المشاركة في الحكم وذلك انه قال تعالى هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب
من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا
وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فذكر الله
تعالى ما حل بهم ونبه على علته وسببه ثم امرنا بالاعتبار وذلك تحذير من مشاركتهم في السبب فلولا
ان المشاركة في السبب تقتضي المشاركة في الحكم ما كان للقول معنى والخامس مما تعلقوا به ان قالوا
اذا ثبت انه لا بد في الفروع الشرعية من حكم ولم نجد نصا ولا دليلا على حكمها فيجب ان يكون متعبدين
فيها بالقياس وربما استدلوا بهذه الطريقة من وجه آخر فقالوا قد ثبت عن الصحابة انهم رجعوا في طلب
احكام الحوادث الى الشرع فاذا علم ذلك من حالهم في جميع الحوادث على كثرتها واختلافها وصح انه لا نص
يدل على هذه الاحكام بظاهره ولا دليلة فليس بعد ذلك الا القياس والاجتهاد لان التعبد بتبع ...
العقل وهذا الاستدلال يخالف الطريقة الاولى التي حكيناها عنهم لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماعهم على
نفس القياس والاجتهاد بل رجعوا الى اجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع وفي الطريقة الاولى رجعوا
لاجماعهم على نفس القول بالقياس والسادس مما تعلقوا به ما استدل به الشافعي وجماعة معه من ان القبلة
لما وجب طلبها بما يمكن الطلب به عند عدم العيان فكذلك يجب طلب الحكم في الفرع عند عدم النص بما
يمكن طلبه به والذي حكيناه من استدلالهم هو اقوى ما اعتمدوه وما فيه بعض الشبهة والا فقد اعتمدوا
طرقا كثيرة ضعيفة قد طعن بعضهم على بعض في اعتمادهم عليها وبينوا فيها انها لا تدل على القياس ولا
تدل على ثبوت العبادة به وان دلت على جوازه مثل قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وقوله تعالى وعلى المؤمن

ولما اسكوا في تخطئة المخالف

قدره وعلى المقتر قدره وقوله عز وجل فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم وما روي عن عمر
من قوله للحطيئة أرأيت لو كان على إبلك من أكلت تغضبه قال نعم قال فإن ابن الله أحق أن يغضب
وقوله لعمر حين سأله عن قبلة الصائم أرأيت لو تمضمضت بماء أكنت شاربه وقوله في حديث أبي
هريرة حيث سأله السائل عن رجل ولدت له غلام أسود فقال هل لك إبل قال نعم قال فما ألوانها قال
حمر قال فيها أورق قال نعم قال فأنى ذلك قال لعل عرقا نزعه قال فهذا لعل عرقا نزعه وغير
هذا مما لم نذكره لضعفه وبأن أمره فبقي لهم فيما يعلقوا به أولا الثاني الكلام على هذا الوجه
ثلثة وجوه أولها أن جميع ما دونه من اختلافهم في الحرام والحلية أخبار آحاد لا توجب العلم
وأكثر ما تقتضيه غلبة الظن فكيف تستدلون بذلك على مسألة علمية واختلافهم على الجملة في
مسائل من الشريعة هو الظاهر من طريق أخبارهم فقد وقفنا في الرتبة أنهم اختلفوا في الجد وفي مسألة الحرام
والجد ودون الأمرين في الرتبة تفصيل المذاهب وأن بعضهم جعل الحرام طلاقا وبعض جعله
يمينا فإنهم حملوا أنفسهم على أوعار العلم الضروري أو العلم المساوي للعلم بالبلدان والحوادث
العظام في القسم الأول لم يمكنهم ذلك في القسم الثاني وإن تم لهم في الأول والثاني لم يتم في
الثالث وليس يجوز في موضع من المواضع أن يكون العلم بجمل الأشياء يجري مجرى العلم بتفاصيلها
ألا ترى أن العلم ببدر وحنين على الجملة لا يجري مجرى العلم بتفصيل ما جرى فيهما وعدد القتلى وما
أشبههما والعلم بالهجرة على الجملة لا يساوي العلم بتفصيلها والعلم بسخاء حاتم وشجاعة عمرو وعلى
الجملة لا يساوي العلم بتفصيل أفعالهما وأي عاقل يقدم على القول بأنني أعلم أن الصحابة ذهب
في الحرام إلى أنه طلاق أو يمين أو ظهار على حد علمي بمكة والهجرة ودعاء النبي صلى الله عليه إلى نفسه وغاية
ما يمكن ذكره في أقسام الخلاف في الحرام أنه مثبت لغالب الظن القوي لأن العلم الذي هو نظير العلم
بالبلدان وما أشبهها يجب لاشتراك العقلاء فيه وليس هم مشتركين فيما ذكرناه وإذا كان لا سبيل إلا
سبيلا إلى أن هذه الوجوه من المذاهب المروية عنهم لا يجوز أن يستند إلا إلى القياس وكان ذلك
مظنونا غير معلوم بطل اعتمادهم من أصله وكيف يمكن ذا بعد ما ذكرناه أن يدعى العلم الضروري
في تفصيل هذه المذاهب مع اختلاف الروايات فيها لأن ابن مسعود تختلف الرواية عنه فيروى

انه

أنه كان يجعله يمينا وتارة يروى أيضا أنه يجعله تطليقة واحدة وقد يروى عن أمير المؤمنين ع أنه
كان يجعل الحرام تطليقات ثلاثا ونحن نروي عنه ع أنه كان لا يعتد بذلك ولا يجعل له حكما البتة
كما رواه ابن مسروق فمع هذا الاختلاف كيف يدعى العلم الضروري ويجري مسلك الإلهام ومع صحة القياس
ههنا مجرى ما يستدل للإلهام على العمل بخبر الواحد لأنهم بنوه على أخبار آحاد غير معلومة فما استدلوا
في موضع معلوم وقد بينا ذلك فيما تقدم فأما الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة أن نبين
بطلان ما ادعوه وقطعوا عليه من أن القول في المسائل التي ذكروها لم يكن إلا للقياس ونبين أنه
يمكن أن يكون للنص إما بظاهره أو بدليله والاحتمال في هذا الموضع كاف ثم نقول لمعتمدي هذه
الطريقة لم زعمتم أن القول في هذه المسائل إنما كان بالقياس فلم نجدكم عولتم إلا على دعوى وهم إذا
اختلفوا وتباينت أقوالهم وجب أن يستندوا بتلك المذاهب إلى القياس فأنتم تعلمون أن الاختلاف
في المذاهب المستندة إلى النصوص ممكن بالشبهات كإمكانه في المستندة إلى القياس ولم أنكرتم أن يكون
كل واحد منهم إنما ذهب إلى ما حكي عنه لتمسكه بدليل نص اعتقد أنه دال على مذهبه فإن قالوا لو
كانوا قالوا بذلك للنصوص لوجب أن ينقل تلك النصوص ولتشتهر لأن الدواعي تقوى إلى نقلها و
الاحتجاج بها قلنا أول ما نقوله إنا لم نلزمكم أن يكونوا اعتمدوا في هذه المذاهب نصوصا تدل
صريحها على المذاهب التي اعتقدوها بل ألزمناكم أن يكونوا اعتمدوا وأنها أدلة النصوص التي يحتاج
فيها إلى ضرب من الاستدلال والتأمل وسواء كانت هذه النصوص ظاهرة للكل معلومة للجميع أو كانت
مختصة فلا يجب أن يفرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه على أنا نقول لهم ولو كانوا اعتمدوا في ذلك
على علل قياسية لوجب نقلها وظهورها لأن الدواعي إلى نقل مذاهبهم تدعو إلى نقل طرائقهم
وما به احتجوا عليه وما يجلو من قوة للشبه فإن كان فقد ما اعتمدوه من دليل النص وارتفاع
روايته دليلا على أنهم قالوا بالقياس وكذلك يجب أن يكون فقدنا للرواية عنهم تتضمن أنهم قالوا
بذلك قياسا دليلا على القول به من طريق النصوص فإن قالوا الفرق بين الأمرين أن القياس مما لا
يجب اتباع العالم فيه والنص يجب اتباعه فوجب نقل النص ولم يجب مثله في القياس قلنا الأمر كذلك
أن القياس لا يجب فيه الاتباع لا يصح على مذاهبكم بل يجب فيه ذلك إذا ظهر وجه القول به وما أدت

غلبة الظن وأنا لا يجب القول به كان شرط هذا الشرط وعلى العالم أن يظهر وجه قوله لمن خالفه ليظهر
له منه ما يكون فيه عذر وسعة للانتقال عما كان عليه ولولا هذا لما حسنت مناظرة أصحاب القياس ولا اجتهاد
بعضهم لبعض ولم ينقل عن الصحابة وجه قولهم في مسألة الحرام التي وقع النص من مخالفينا عليها القول
عندهم ولما أنهم دونوا عنهم العلة التي جعلوا هذا القول لها لأجلها فإن قلنا إظهارا أو بينا على أنه
إنما يجب على المعتقد المذهب أن يظهر وجه قوله عند المناظرة أو الحاجة الداعية فأما أن يكون ظهور
وجه القول كظهور القول والمذهب فغير واجب وكيف يقع ذلك ونحن نعلم أن كثيرا من الصحابة والتابعين
ومن كان بعدهم قد ظهرت عنه مذاهب طريقة العلم والتدليل القاطع من غير أن يظهر عنه أو ينقل
ما كان دليله بعينه وأي طريق قال بذلك المذهب واعتقده فإن قالوا فقد تناظروا وورد بعضهم
على بعض ولم يذكر عنهم احتجاج بنص قلنا ليس يمكن أن يحكى في مسألة الحرام التي اعتمدت ولا في غيرها
من المسائل التي لم يذكر فيها وجه احتجاج أنهم تتبعوا فيها المناظرة وتنازعوا وحاج بعضهم بعضا
ورد عليه ثم لم يذكروا أدلة النص ولا وردت رواية بشيء من ذلك وأكثر ما روي إضافة هذه المذاهب
إلى القائلين بها على أنهم إن كانوا تناظروا وتنازعوا فلا بد أن يظهر كل واحد منهم وجه قوله سواء
كان نصا أو قياسا وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الإعراض عن ذكر وجه القول وإن جاز في غيرها
ولهذا لا تجد أحدا من الفقهاء يناظر خصمه ويرد مذاهبه عليه على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه
قياسه والعلة التي من أجلها ذهب إلى ما ذهب إليه بل لا بد له من تحرير علله وتهذيبها والاحتراز
فيها من النقض وإذا كنا لم نجد رواية عن أحدهم بوجه قياسه والعلة التي من أجلها جمع بين الأصل
الذي شبه أحدهما بالآخر فيجب أن ينفى عنهم القول بالقياس فإن قالوا من شأن العلماء أن يذكروا
النصوص الشاهدة لأقوالهم لترتفع عنهم التهمة في الخطأ أو القول بغير دليل قلنا ومن شأنهم أن
يذكروا الوجوه القياسية المصححة لمذاهبهم لترتفع عنهم التهمة التي ذكرتموها وبعد فلعل القوم
كانوا أمنوا من أن يتهموا بالتخمين والاعتقادات المبتدأة فلم يحتاجوا إلى ذلك فإن قالوا ليس
نجد في نصوص الكتاب والسنة ظاهرا ولا دليلا يدل على هذه المذاهب التي حكيتم الخلاف فيها
اللهم إلا أن يدعوا نصوصا غير ظاهرة بل النص كل واحد منهم بما يظهر بطلان قولكم لكل واحد

ويلزم

ويلزم ثم أن يكون تلك النصوص قد شاعت وظهرت للعلم وتعرف ولا طريق في ذلك إلا إبطال الشريعة أكثرها
قلنا إنا ضمنا لكم أن يكون كل واحد من القوم ذهب إلى مذهبه لدليل عليه من جهة النص وإنما ألزمناكم
أن تجوزوا وأثبتت كل واحد منهم بوجه اعتقاده دليلا وقد يجوز أن يكون فيه مخطئا أو مصيبا ولو
أخطأت الجماعة في مسألة لا بل أخطأ أقوالها إلا واحدا منها لم يضرنا فيما قصدناه لأن الذي ليس من
اجتماعهم على الخطأ لا يؤيس من اجتماع أكثرهم عليه فقد كم من نصوص الكتاب والسنة أدلة على تلك
المذاهب لا يدخل على ما قلناه اللهم إلا أن يدعوا أنا فقدنا ما يمكن التعلق به أو الاعتقاد فيه
أنه دليل فهذا إذا ادعيتموه علمتم ما فيه وقيل لكم من أين علمتم ذلك وكيف يحاط بمثله ويقطع عليه
فهذا يجري في الشبه طريف وليس يجب في الشبه ما يجب في الأدلة لأن الأدلة منحصرة والشبه لا تنحصر
على أنا نقول لهم وما يحيل القول لكل واحد من الجماعة علة تقتضي القول بمذهبه فيجب أن ينفى اعتمادهم
في هذه المذاهب على العلل القياسية فإن قالوا إنكم لم تجدوا علة يجب عندها الحكم بكل ما حكي
من المذاهب ولا أنتم تجدون ما يمكن أن يجعل عليه ويعتقد تعلقه بالنص في المذهب قلنا وهكذا القول
لكم فيما نقدم على أنا نقول لهم لم أنكرتم أن يكون من ذهب في الحرام إلى الطلاق الثلاث إنما قال بذلك من
حيث جعله كناية من كنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة ولها أحكام الطلاق في مذكورة منكم من غير
اعتبار الشبه ومرجع في ذلك إلى النص في الطلاق فأدخله في جملة ما يتناوله الاسم ومن قال إنه يمين
يرجع أيضا إلى نص الكتاب الذي يرجع إليه القائلون في زماننا هذا بأن الحرام يمين وهو قوله تعالى
يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك ثم قوله عز وجل من بعد قد فرض الله لكم تحلة
أيمانكم فإن النبي صلى الله عليه وسلم حرم على نفسه مارية القبطية أو شرب العسل على اختلاف الرواية في ذلك
فأنزل الله تعالى ما تلوناه وسماه يمينا بقوله قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فدخل فيما يتناوله اللفظ
ومن عجيب الأمر أنهم يجدون كثيرا من الفقهاء يتعلقون في زماننا هذا في هذه المسألة بالظاهر والنص
ويعجبون من أن يكون بعض الصحابة يرجع في شيء من المذاهب التي حكوها إلى النص ويقطعون على
أنه لا مخرج لها في النص وهذا يدل على قلة التأمل ويمكن أيضا في ذلك فيمن ذهب إلى أنه ظهار أن
يكون أجراه مجرى الظهار في تناول الاسم له وإن كان لفظه يخالف لفظ الظهار كما كانت كنايات الطلاق

مخالفة للفظ الطلاق والحريث مجراه وكذلك لفظ الحرام مخالف للفظ اليمين واجري في تناول الاسم
مجراه ومن ذهب الى انه تطليقة واحدة كانه ذهب الى الطلاق والى اقل ما يقع به ومن ذهب الى الثلث
ذهب الى الاكثر والاعم وكل هذا مما يمكن ان يتعلق فيه بالظواهر والنصوص ويكون الاشارة الى ما
يمكن ان يكون حجة قاطعة ودليلا صحيحا فاما قول من يرى من نحو انه لم يقله قياسا وانه لما لم يجعل
لهذا القول ثانيا اشتبك بالاصل في الحكم او ببعض الظواهر التي تحظر تحريم المحلل فان قالوا لو كانوا رجعوا
في هذه الاقوال الى ظواهر النصوص او ادلتها لوجب ان يخطي بعضهم لان الحق لا يكون الا في احد الاقوال
قلنا لا يمتنع ان يكون البعض منهم مخطيا ولا يمنع من ان يخطي بعض المجتهدين ... ظن الخلاف والفتوى بخلاف المذهب وهذا قد كان منهم زاد
بعضهم على بعض حتى انتهى الى ذكر المباهلة والتخويف بالله تعالى فاما السباب والطعان والزجر عن
الكلام فليس يجب عندنا بكل خطاء يحكم القول في ذلك اذا انتقلنا الى الكلام على الطريقة الثانية
التي حكيناها عنهم بعون الله ومشيئته فاما قولهم انهم جعلوه طلاقا تشبيها وتمثيلا فقد بينا انه
غير ممتنع ان يكونوا الحقوه بما يتناول الاسم على انهم لا يقلدون على ان يحكوا في الرواية عنهم انهم
قالوا قلنا بكذا تشبيها بكذا وانما روي انهم جعلوا الحرام طلاقا وحكموا فيه بحكم الطلاق فاما من اين
فعلوا ذلك وهل الحقوه به تمثيلا وتشبيها او في تناول الاسم له فليس ينقل على انه لبس يمتنع ان
تشبه الشيء بالشيء لا على سبيل القياس بل على سبيل الايهام والتقريب فيقول من نفى القياس
مثلا الصائم المحتجم والصائمة يجريان مجرى المجامع في نقض الطهر وان لم يكن حاملا لها عليها بالقياس
بل ينسب الى تناول اللفظ الكل فلو نقل عنهم التصريح بالتمثيل والتشبيه لم يكن فيه دلالة على القياس
لان القياس ليس هو ان يقول القايل الحكم في هذا الشيء التحريم كما كان في غيره مما تناول النص تحريمه بل
القياس هو ان يثبت للمسكوت عنه حكمه مثل حكم المنطوق بحكم لعلة جمعت بينهما وتكون العلة
معلومة مميزة مثلا على كونها علة من دون سائر صفات الاصل بالدليل وهذا مما لا يروى عن احد
من الصحابة انه استعمله على وجه من الوجوه فكيف يدعى مع ذلك التصريح منهم بالقياس فاما ادعاهم
انهم صرحوا بالقياس وتعلقهم بما روي عن ابن عباس من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن
الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا وما روي من التشبيه بغصني شجرة وجدولي نهر فلا تعلق لهم بمثله

فاقول ما فيه انه لا يجب ان يعتمد وان يثبت العبادة بالقياس على اخبار احاد غير مقطوع بها لان اثبات
القياس عندهم من الامور المعلومة التي يوصل اليها بالادلة القاطعة ولا تعويل في مثلها على الظنون والذي
رووه عن ابن عباس وغيره من اخبار الاحاد التي لا يقطع بها فكيف يستدل بها لو كان فيها دلالة على
ما يثبت بالادلة الموجبة للعلم وليس لهم ان يدعوا الاجماع على صحة هذه الاخبار وتلقي الامة لها بالقبول
او يدعوا تواترها وانتشارها وذلك انها وان ظهرت من الفقهاء وانما ذكرت في كتب اصحاب الفرائض
فلا شبهة في ان مورودها مورود الاحاد واصل النقل فيها كان خاصا ولا فرق بين مدعي تواترها وبين
مدعي تواتر جميع اخبار الاحاد التي ظهرت بين الفقهاء وكثر احتجاجهم بها في كتبهم ومناظراتهم وان كان
اصولها احادا فاما الاجماع والتلقي بالقبول فانه غير تام لانه لم يكن منهم في هذه الاخبار من القبول
الا ما كان منهم في خبر الوضوء من مس الذكر وكقوله ان الاعمال بالنيات وما شاكل ذلك من اخبار الاحاد
فقد علمنا ان هذه الاخبار التي ذكرناها وما جرى مجراها ليس مما يجب بالحجة ولا يثبت بمثله الا
التي طريقها العلم فان قالوا اخبر مس الذكر والاعمال بالنيات انما قبلوه من حيث قطعوا على صحته وانما
عملوا به لانهم يعملون على اخبار الاحاد قلنا وهكذا خبر غصني الشجرة والجدولين ولكن لن يجد واحدا منهم
منها يعتمد فلو سلمنا قيام الحجة لما رووه وان لم يكن كذلك لم يكن فيه دلالة على ما ظنوه لان اكثر ما في
الرواية عن ابن عباس انه انكر على زيد انه لم يحكم الجد بحكم الاب الادنى كما حكم في ابن الابن وليس في
الرواية انه انكر ذلك عليه وجمع بين الامرين بعلة قياسية او جنس الجمع بينهما وظاهر كلامه يحتمل ان يكون
لان ظاهر القول اوجب منه اجراء الاب مجرى الجد كما ان ظاهره اخرا وجب لهم ابن الابن مجرى ابن
الصلب لانه يجوز ان يكون من نفاة القياس العامل في مذاهبه كلها على الظواهر والنصوص ان يقول لمن خالفه
في حكم الملامسة اما يتقي الله يوجب انتقاض الطهر بالتقاء الختانين ولا يوجب انتقاضه بالقبلة
وهو يذهب الى ان الجامع بينهما ظاهر قوله تعالى او لامستم النساء فلا يمتنع ان يكون ابن عباس انما ذهب
الى العقول بالظاهر وقال اذا اجريت ابن الابن مجرى الابن للصلب لوقوع اسم الولد عليه وانتظام قوله
يوصيكم الله في اولادكم له فاجر ايضا الجد مجرى الاب الادنى لوقوع اسم الاب عليه وقد روي عن ابن عباس
تصريحه في التعلق في ذلك بالقرآن على ان قول ابن عباس يشهد بمذاهبنا لانه ذهب الى المقاذفة

شيئا فشيئا وليس لهم ان يكون

التفويض وحوقه بالله تعالى فلولا ان نبه عنه كان في حكم العادل عن النص لم يجز منه اطلاق
ذلك القول لان من يعدل عن موجب القياس على الخلاف مذاهب شتى لا ينسبونه الى معاندة
التقوى لان اكثرهم يقول انه مصيب ومن خطأ يقول انه معذور ولا يبلغ به هذه الحال فاما
ذكرهم غصن الشجرة وجدولي النهر فلا يوجب القول بالقياس وانما سلكوا ذلك تقريبا للقول من
الفهم وتشبيها عليه من غير ان يجعلوه علة موجبة للحكم كما يفعل العالم مع المتعلم من ضرب الامثال
وتقريب البعيد وازالة اللبس من الامر المشتبه وكيف يصح ان يدعى في ذلك انه على طريق القياس
وقد علمنا ان القياس الذي اعتمد ومن ذكر الغصن والجدول لا يصح ان يكون عند احد اصولا
في الشريعة يقاس عليها وتثبت الاحكام لها على ان الوجه في ذكر ذلك التوصل الى معرفة اقرب الرجلين
من الموت والصقهم بنسبهم يرجعون في توريثهما الى الدليل الموجب للاقرب الميراث وهذا
كما يتنازع رجلان في ميراث ميت ويدعي كل واحد منهما انه اقرب اليه من الاخر فيصح لمن اراد
اعتبار احدهما ان يعد الاباء بين الميت وبين كل واحد منهما ويحسبهم ليعلم ان الاقرب هو من
قل عدد الاباء بينه وبين الميت ولا يصح ان يوضح ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والنظائر
وان كان كل ذلك مما لا يثبت به التوريث وانما نعرف به الاقرب وبالنصوص يثبت المواريث
فاما الوجه الثالث من الكلام على هذه الطريقة فهو انا نقول لهم لم زعمتم ان النكير مرتفع وقد وقع
عن كل واحد من الصحابة التي اضفتم اليهم القول بالقياس ذم القياس وتوبيخ فاعله ما لا يخفى
عليه فروي عن امير المؤمنين ع انه قال لو كان الدين يؤخذ قياسا لكان باطن الخف اولى بالمسح
من ظاهره وهذا تصريح منه ع بانه لا قياس في الدين وروي عنه ع ايضا انه قال من اراد
ان يتقحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برأيه وهذا اللفظ ايضا يروى عن عمر والنقل عنه ع مستفيض
بانكار القياس في الشريعة اكثر من استفاضته عن غيره هذا ما يرويه مخالفونا من اصحاب الحديث في
هذا الباب واما ما يرويه شيعة امير المؤمنين ع عنه وعن ابنائه ع من انكار القياس في الشريعة
وتبديع مستعمله وتضليل متبعه فان الشرح لا ياتي عليه لكثرته وظهوره وانتشاره وقد روى
مخالفونا من اصحاب الحديث في هذا الباب عن ابي بكر قوله اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت

في كتاب

مثل وما لكلام

في كتاب الله برأيي وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقد روي عنه انه قال اياكم والمكايلة قال المقايسة وروى شريح
قال كتب الي عمر بن الخطاب وهو يومئذ من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في
كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله ص فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله فاقض بما اجمع
اهل العلم عليه فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وروي عن عمر ايضا انه قال اجرأكم على الجد اجرأكم
على النار وعن عبد الله بن مسعود انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء
جهالا يقيسون الامور برأيهم وعنه انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حرم الله و
حرمتم كثيرا مما احل الله وروي عن عبد الله بن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه ع احكم
بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت وروي عنه ايضا انه قال لو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل
ذلك لرسول الله ص لقول الله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وروي عنه انه قال اياكم و
المقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وعن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سنه رسول
الله ص لا تجعلوا الرأي سنة للمسلمين وقال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل قدمي بعد
ثبوتها وكان ابن سيرين يذم القياس ويقول اول من قاس ابليس وروي عنه ايضا انه كان لا يكاد
يقول برأيه شيئا وقال الشعبي لرجل لعلك من القايسين وقال ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام
وحرمتم الحلال وكان ابو سلمة بن عبد الرحمن لا يفتي برأيه واذا كان القوم قد صرحوا بذم القياس
وانكاره وتوبيخ فاعله فاي نكير يجاوز ما ذكرناه ورويناه عنهم وليس لهم ان يتأولوا الالفاظ
التي رويناها عنهم ويتكلفوا التأويل فيها فيمنعوا من ان يحملوها على انكار بعض القياس
دون بعض او على وجه دون وجه كما يمنع لهم ما حكوه من قولهم بالرأي والقياس لان ذلك انما يسوغ
لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتأويل وكان نص يجاوزه لا لبس على ذلك فاما
وقد بينا ان جميع ما تعلقوا به من مسائل الحرام وغيرها من المسائل لا يدل على القياس ولا له ايضا ظاهر
في الدلالة عليه وسنبين بمشية الله تعالى مثل ذلك في تعلقهم بالرأي واضافة الاحكام اليه
فانه لا ظاهر في الدلالة على القياس فضلا عن ان يحتمل التأويل فلا وجه لتأويلهم ما رويناه من ذمهم

لا سيما وجميعه لازم في نفي القياس لا بد لهم من العدول عنه إذا صح تأويلهم فكيف يعدل عما له
ثم في الدلالة على أنه لا حل بالألفاظ وتوثيق الأمران في الظاهر أيضا ولما كذلك لم يكن لهم أن يجعلوا
أخبارنا على التأويلات التي ذكرها السائل لأنا إنما تعلقوا بظاهر القياس وكما كانوا ابتدأ التأويل عنا إذا
تأولنا ما رووه وحملناه على أن القول فيه إنما كان بالنصوص وأدلتها السمع لأنه ما يعتبر على نفي
القياس مما لا يجوزون سيما مقبول به وذلك من قولهم أن المنكرين لذلك هم المستعملون له بما ذكرنا من حمل
النكير على ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس يخلص منهم بالبطل وذلك أنا لا نعلم أنهم يستعملون
القياس بعينه أو من وجه لا يسوغ فيه التأويل ولا يدخله الاحتمال وأما ادعوه من ذلك عليهم ونقلوه فقد
بما لا طائل له ولا شهادة فيه على القول بالقياس لجواز أن يكون محتملا فكيف يصح ما ذكروه وهذه
الجملة التي ذكرناها يسقط قولهم أن الذي ذموه هو الذي يصدر عن الهوى أو الذي يستعمل في غير موضعه
وأن أمير المؤمنين ثم إنما نفى أن يكون جميع الدين يؤخذ بالقياس وكذلك أبو بكر إنما استنكر استعمال
الرأي في كتاب الله تعالى على وجه لا يسوغ فيه التغيير هذا ما يقولونه ويفزعون إليه لأن كل ذلك
منه عدول عن الظاهر وتخصيص لإطلاقه وتأويل لا يجب المصير إليه إلا بعد القطع على صحة القياس وأن
القوم قالوا به على وجه لا يحتمل التأويل بل ما قول بعضهم أنهم فعلوا ذلك لشدة أو احتياطا للدين
حتى لا يعولوا الفقهاء على القياس ويعدلوا عن تتبع الكتاب والسنة فظاهر البطلان وذلك أن المشدد
لا يجوز أن يبلغ إلى إنكار ما أوجبه الله تعالى ولا يعتقدوا أن يخرجوا بإنكارهم مخرج العموم لأنكار
الحق ولو كان ذلك غرضهم لوجب أن يصرحوا بذم العدول عن الكتاب والسنة والإعراض عنهما
والتشاغل بغيرهما من غير أن يطلقوا إنكار القياس والرأي الذين هما عندكم أصلان من أصول الدين
ثابتان كالكتاب والسنة والإجماع على أنه يمكن أن يقال لهم مع تسليم انتفاء النكير أنكرتم أن يكون
بعض الصحابة الذين حكيتم عنهم الاختلاف في مسألة الحرام وغيرها وهو من كان قوله منهم أنه يعتبر
أن يبنا ولم يثبوا من ظواهر الكتاب والسنة استعمل القياس وأن يكون الباقون رجعوا في مذاهبهم
إلى النصوص وأدلتها غير أن من ذهب إلى القياس منهم لم يظهر بعضهم قوله ولا علمت الجماعة أنه قاله قياسا
فلو علموا بذلك لأنكروه غير أنهم لم يعلموا فأحسنوا الظن بالقائل وظنوا أنه لم يقل إلا عن نص أو طريق مخالف

القياس

نسخ فيه كذا

للقياس وليس يجب أن يكون وجه قول كل واحد منهم على التفصيل معلوما للجماعة ومتى ادعوا ذلك طالبناهم
بالدليل على صحته فإنهم لا يجدونه فإنهم متى قالوا في هذه الأخبار التي رويناها في إنكارهم القياس
إنها أخبار آحاد لا توجب علما قلنا ولأخباركم في إثبات القياس توجب علما على أنا نعلم بيانه نحو معاذ منهم
فليس بمعلوم مما ليس بمعلوم صحته ولهذه الأخبار التي رويناها ظواهر في نفي القياس والتصريح بذمه
وليس للأخبار التي رووها ظاهر في إثبات القياس ولا تصريح بأنهم استعملوه ويمكن في الطعن على طرق تفهم
هذه التي عولنا عليها وجه آخر وهو أن يقال لهم أين الصحابة قالت بالقياس أو أكثرهم وأن النكير على من قال
ذلك ارتفع وهو أن نقول لهم أن ارتفاع النكير عندنا وعند المحصلين منكم والمحققين لا يدل في كل
موضع على الرضا أو التسليم وإنما يدل على الرضا بشرط أن يعلم أنه لا وجه له إلا الرضا ولا داعي إليه
سواه فأما مع تجويز كونه للرضا ولغيره فلا دلالة فيه وأما عدلنا عن هذا الوجه وذكره في جملة الوجوه
التي طعنا بها على طريقتهم لأن الفقهاء يستوحشون من مثل هذا الجنس من الكلام لكونه طاعنا في أصول
هي لهم من القياس ولأنه يحوج إلى الكلام في الإمامة فاقتصرنا على ما هو أوضح وأليق ويبقى لهم فيما اتفقوا
به ثابتا قد ادعيتم في معنى الرأي ما لا يصح لأن الرأي إذا أطلق أفاد كل ما كان متوصلا إليه بضرب من
الاستدلال الذي يعترض فيه اعتراض الشبهات واختلاف أهل الإسلام ولا يختص بما قيل فيما سوى دون ما
قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها ألا ترى أنهم يقولون فلان يرى العدل وفلان يرى القدر
وفلان يرى الإرجاء وفلان يرى القطع على عذاب فساق أهل الصلاة وإن كان كل ذلك متوصلا
إليه بالأدلة الموجبة للعلم وكذلك يقولون أيضا أن أبا حنيفة يرى الوضوء بالنبيذ وأن ذلك رأيه
كما يقال إنه مذهبه وإن كان لا يرجع في ذلك إلى قياس ولا اجتهاد ويقولون أيضا أن القضاء بالشاهد واليمين
رأي مالك والشافعي وإن كان مرجعهما فيه إلى الخبر وأن الأقراء التي تعتبر في العدة على رأي أبي حنيفة
الحيض وعلى رأي الشافعي وغيره الأطهار وإن كان رجوع كل واحد منهما في ذلك إلى ضرب من الاستدلال
يخالف القياس فإذا كان معنى الرأي والمستفاد به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه لم يكن في إضافة
الصحابة أقوالها إلى الرأي دلالة على ما توهمه خصومنا من القول بالقياس لأنهم لم ينصوا على أن الرأي الذي
رأوه هو الصادر عن القياس دون غيره وإذا لم ينصوا والقول محتمل لما نقوله لم يكن للخصم فيه دلالة على ما

فان قالوا ان كان القول في الراي على ما ذكرتم فلم لا يجوز ان المسلمين يرون التمسك بالصلوة والصوم وما اشبه ذلك
من الامور المعلومة بالنصوص قلنا انما لا يجوز ذلك لما بيناه من ان لفظ الراي يختص في المتعارف
المعلومة من الطرق التي يجوز ان تعترضها الشبهات ويختلف فيها اهل القبلة ولهذا لا يصفون الامور
المعلومة ضرورة من واجبات العقول الى الراي كقبح الظلم ووجوب الانصاف ولا يصفون ايضا
العلم بدعاء الرسول صلى الله عليه وسلم لامته الى الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان وكذلك ايضا لا يصفون الشرايع
المعلومة بالادلة التي لا يختلف المسلمون فيها كوجوب التمسك بالصلوة والصوم والعلم بنبوة النبي صلى الله عليه وسلم
وصدقه في دعواه وقد بينا انهم يطلقون الراي في القول بالعدل والقدر ونحو ذلك مما فارق ما ذكرناه
فان قالوا انما صح ان يقول العدلي فلان يرى القدر ويقول القدري فلان يرى العدل لان كل واحد
منهما ينسب صاحبه الى العمل بغير علم وان اجتهد فنسبه الى القول الذي هو بالراي الذي هو القياس
قيل لهم هذا الاطلاق الذي حكيناه ليس يختص بواحد دون اخر بل العدلي يقول في نفسه وفيمن
يقول بقوله انه يرى العدل وكذلك قائل القدر والارجاء على ان العدلي لا يرى ان القدري قائل
بالقدر الا من تقليد او شبهة وليس يرى انه قائل من اجتهاد ويقتضي غلبة الظن حتى يطلق عليه لفظ
الراي المختص عندهم بالمذاهب الحاصلة من طريق القياس فان قالوا كيف يجوز ان تدعوا تخصيص
الراي بما ذكرناه ومعلوم ان القائل اذا قال هذا مذهب اهل الراي وقال اهل الراي كذا وكذا لم يعن به
عنه الا اهل القياس دون غيرهم قيل لهم هذا تعارف حادث في اهل القياس لانه لما حدث الخلاف
بين الامة في القياس فنفاه قوم واثبته قوم غلب على مثبتيه الاضافة الى الراي ومعلوم ان هذا
لم يكن في زمن الصحابة فكيف يحمل خطابهم عليه على انه ليس ممتنعا عن احد من الصحابة انه قال نحن من اهل
الراي والمروي عنهم قولهم رايت كذا وكان رايي وراي فلان كذا وليس يمتنع ان يكون في بعض تصرف الالفاظ
من المتعارف ما ليس هو في جميع تعرفها ويكون الاضافة الى الراي هي التي غلبت فيها ما ذكروه وان لم
يغلب في قولهم رايت وكان كذا من رايي وهذا مما لا يمكن دفعه فانه لا يشتبه على احد ان قولهم ان فلانا
من اهل الراي لا يجري في الاختصاص بالاضافة الى الاجتهاد والقياس مجرى قولهم راي فلان كذا
وكان راي فلان ان يقول بكذا وان الثاني لا تعارف فيه يخصصه وان كان في الاول ما ذكرنا

ذكرناه

ذكرناه لم يمتنع ان يقول امير المؤمنين قد كان رايي وراي عمر الا يبعن ورايي الان ان يبعن اي مذهبي
وما افتي به وكذلك قول ابي بكر اقول فيها برايي اي بما اعتقده عن الاستدلال اليه وكذلك قول
عمر اقضي فيها برايي فان قالوا اذا كان الامر على ما قلتم فلم قالوا ان كان صوابا فمن الله وان كان خطأ
فمني ومن الشيطان والنصوص لا يكون فيها خطأ قيل لهم قد يخطئ المحتج بالكتاب والسنة والاستدلال
بادلتهما بان يضع الاستدلال في غير موضعه مثل ان يؤخر مقدما او يقدم مؤخرا او يخص عاما او
يعم خاصا او يتمسك بمنسوخ او يحمل على ما هناك اولى منه فيكون الخطأ منه او من الشيطان فالكتاب
والسنة وان لم يكن فيهما خطأ فالمستدل بهما قد يخطئ وقد يصيب على انا اذا تاملنا المسائل التي قالوا
فيها بما قالوا واضافوه الى رايهم نجد ما يحتج لها مخرج في ادلة النصوص والمذاهب لم يلها متعلق
بغير القياس اما بيع ام الولد فيمكن ان يقول من منع منه على ما روي عنه عليه السلام من قوله ايما امرأة ولدت
من سيدها فهي معتقة ومما روي عنه عليه السلام في مارية القبطية لما ولدت ابرهيم اعتقها ولدها ومن
ذهب الى جواز بيعها امكنه التعلق باشياء منها ان اصل الملك جواز التصرف والولادة غير مزيلة
للملك بدلالة ان لسيدها وطيها بعد الولادة من غير ملك ثان ولا عقد نكاح وذلك لا يقتضي
بقاء السبب المبيح للوطي وهو الملك ومنها انه لا خلاف في ان عتقها بعد الولادة جائز ولو كان
الملك زائلا لما جاز العتق ومنها قول الله تعالى واحل الله البيع ويتعلق بعمومه في كل بيع الا ما خصه
الدليل فلعل من اجاز البيع في الصدر الاول يتعلق ببعض ما ذكرناه ومن تامل احتجاج امير المؤمنين عليه السلام
في بيع امهات الاولاد وجده مخالفا لطريقة القياس لان المروي عنه عليه السلام انه قال يبق كتاب الله بجواز
بيعهن قاضيا وجواز البيع الى الكتاب دون غيره فاما قول ابي بكر وقد سئل عن الكلالة اقول فيها برايي
فان كان حقا فمن الله وان كان خطأ فمني هو ما عدا الوالد والولد فليس يجوز ان يكون الراي الذي ذكره
هو القياس لان السؤال وقع عن معنى اسم والاسماء لا مدخل للقياس فيها وانما يرجع الى المواضعة و
في تيقنها اهل اللسان وكتاب الله تعالى يدل على معنى الكلالة لانه تعالى قال يستفتونك قل الله يفتيكم في
الكلالة وما تولى الله تفسيره لم يدخله الراي الذي هو الاجتهاد والقياس ويبين ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه وسلم لعمر
فلما كرر السؤال عليه عن الكلالة يكفيك اية الصيف وهذا يدل على ان الاية نفسها تفيد الحكم وكذلك

ان تعلقوا بما روي عن عبد الله بن مسعود وانه سئل عن امراة مات عنها زوجها ولم يسم لها صداقا
ولم يدخل بها فردد السايل شهرا ثم قال اقول فيها براي فان كان خطا فمن الله تعالى وان كان خطا
فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريان عليها العدة ولها الميراث ولها مهر نسايها لا وكس
ولا شطط فقال معقل بن يسار اشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق بما قضيت
فسر عبد الله وذلك ان لقول عبد الله ظاهرا في كتاب الله يمكن ان يرجع اليه وهو عموم قوله
والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لان عموم الاية
يقتضي العدة في كل زوجة توفي عنها زوجها ولم يخص من الجملة من لم يسم لها زوجها صداقا
ويمكن ان يكون اوجب الميراث لكل زوجة بقوله تعالى ولهن الربع مما تركتم ولم يخص من لم يطاها
زوجها ولم يسم لها صداقا فاما اوجب المهر للمنكوحة بقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن واتوهن
اجورهن بالمعروف وذلك موجب لمهر المثل لان المسمى لا يجاوزونه ولا يعتبر فيه واذا كان لكل
حكم افتى به وجه في الظاهر فالسبب في القطع على اضافة قوله الى القياس فان قيل فلم ردده شهرا
ولم قال فان كان خطا فمني وكيف يكون في الحكم الماخوذ من ظاهر الكتاب خطا قلنا يجوز ان يكون
توقفه وترداده السايل لطلبه لما عساه يقتضي تخصيص الايات التي ذكرناها والتماسا لما لعله
تعذر عليه مما يجب له ترك الظاهر ويمكن ايضا ان يكون لم يتعين عليه فرض الفتيا لوجود غيره من
علماء الصحابة فاثر طلب السلامة والاعراض عن الجواب والفتيا ثم لما الحوا عليه اجاب فاما قوله
فان كان خطا فمني فقد تقدم الكلام على نظيره ويمكن ان يكون لا يمتنع ان يكون هناك ما هو
اولى من الظاهر من دليل يخص او رواية تقتضيه من الرسول صلى الله عليه وسلم فيشك ما يسال عنه يخالف ما قضيته
او غير ذلك مما يكون العدول اليه اولى على انهم يقولون كل مجتهد مصيب فيلزمهم السوال عن قوله
ان كان خطا فمني كيف نسب نفسه الى الخطا وهو مجتهد فلا بد له من الرجوع الى التجويز على تفسير
التقصير في طلب خبر لو استقصى لظفر به وما جرى مجرى ذلك ومتى تاملت جميع المسائل التي
حكي عنهم اضافة القول فيها الى راي وجدت لها مخرجا في الظواهر وطرقا يخالف القياس فاما
قولهم لو كان رجوعهم في ذلك الى طرق العلم لما صح منهم الرجوع من راي الى اخر ولا التوقف فيه

وتجويز

وتجويز كونه خطا وصوابا فمن بعيد لانا نقول ان الرجوع الى المذاهب والعدول عنها لا يدل
على القول بالقياس والظن لان ذلك قد يصح فيما طريقه العلم والادلة الا ترى ان القايل بالاخبار
قد يعدل عنه الى القول بالعدل وكذلك قد يعدل عن القطع على عقاب الفساق من اهل القبلة
او القول بالارجاء وساير مسايل الاصول فكذلك يمكن فيها قبل التنقل ولا الاعلى ما ظنوه واما التوقف
فقد يجوز ان يكون لطلب الاستدلال والتامل كما يتوقف الناظرون في كثير من مسايل الاصول التي
يتوصل اليها بالادلة المفضية الى العلم ويبنون تحرزا من الغلط واحتياطا في اصابة الحق فاما تجويز
كونه خطا وصوابا فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود وان ذلك يحسن ان يوجب يكون التجويز
لورود ما هو اولى من الظواهر ثانيا لان الناظر ربما كان يتهم نفسه في التقصير ويجوز ان يكون
في السنة مخصص او معنى يقتضي العدول اليه لم يتم النظر في طلبه فاما قوله ولان تسكوا عن تخطيه
المخالف والنكير عليه لان الادلة لا تتناقض ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد منهم في
قوله الى دليل فقد بينا انا لا نقول ان مع كل واحد دليلا على الحقيقة وانما قلنا يجوز ان يكون كل
واحد تعلق بطريقة من الظواهر والنصوص لمعتقدها دليلا ولا شبهة في ان الادلة لا تتناقض لا
ان ما يعتقد بالشبهة دليلا لا يجب ذلك فيه فاما الامساك عن النكير والتخطية فلم يمسكوا عنهما و
العلم بان بعضهم خطا بعضا يجري مجرى العلم بانهم اختلفوا وما وقع احد الامرين الا كما وقع الاخر
على ما قلناه ما روي عن امير المومنين عم وقد استفتاه عمر في امراة مجح اليها فالقت ما في بطنها وقد
افتاه كافة من حضره من الصحابة بانه لا شي عليه لانه مؤدب وقال عم ان كان هذا جهد رايهم فقد
اخطاوا وان كانوا قاربوك فقد غشوك وهذا تصريح بالتخطية والخبر الذي رويناه من قصد ما
يشهد ايضا بذلك وهو قوله عم من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه ويروى عن ابن عباس
انه قال من شاء باهلته ان الذي احصى رمل عالج ما جعل للمال نصفين وثلثا وروي عنه انه
قال من شاء باهلته ان الحجاب وقد روينا المباهلة ايضا عن ابن مسعود في قصة اخرى وقد روي
عن ابن عباس الخبر المتقدم من قوله الا يتقي الله زيد بن ثابت وهذا ايضا صريح في التخطية ونحوه
بالله في المقام على المذاهب الخبر الذي رويناه ايضا عن عمر انه قال اجراكم على الجد اجراكم على النار

وانفع في هذا الباب ورد ما روي عن عائشة انها بعثت الى زيد بن ارقم وقد اشترى منها باعه باقل مما باعه
به قبل ان يقبض الثمن ابلغي زيدا انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب وقيل لابن المسيب ان شريحا
نقضي بمكاتب عليه دين ان الدين والكتابة بالحصص فقال اخطا شريح وقد ورد نحو هذا المعنى من
الاخبار ما لا يحصى فاما الاخبار التي تنكرونها ويشنعون بها من نحو ما روي من الاخبار مثل قول ابي موسى
المحصنة يولدها ان الخطا والغش انما اراد به ما هو الاولى في النصح والمذهب فان ابن عباس دعى
الى المباهلة لا انه خطا في اجتهاده وقد يعني من خطاه في ذلك لا في نفس المذهب الى المباهلة وان ذكر
جهنم والنار على سبيل الشدة والحرز وان ذلك تخويف لمن اقدم عليه من غير فكر ولا تحفظ ووجه
احتياط البتة وانه مشروط بان يكون ذاكرا للخبر المنصوص بخلاف قوله فكلهم عدول عن ظواهر الاخبار
وحملها على ما لا يحتمله وذلك انما يسوغ ان شاع شيء يثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض فيما بينهم
من وجه لا يحتمل التاويل تاما ولا شيء يذكر في ذلك الا وهو يحتمل التصويب والعذر على ما ذكرناه وشبكه
فلا وجه للالتفات الى التاويل لاجل الشبه المنكورة هنا فان قالوا نحن وان صوبنا المجتهدين فلا يمنع
ان يكون في جملة المسائل ما الحق فيه في واحد ولا يسوغ فيه الاجتهاد فما كرتم انه يقتضيه الاجتهاد
التي نحن فيها ان يكون الاجتهاد فيها سائغ وهذه المسائل بعينها وهذا لا يدل على ان سائر المسائل
كذلك قلنا لا فرق بين هذه المسائل التي نحن فيها الاجتهاد وبين غيرها وليس لها صفة تباين بها
ما عداها من مسائل الاجتهاد الا يرون انه لا نص في شيء منها يقطع العذر كما انه كذلك في غيرها
من مسائل الاجتهاد واذا لم يتميز من غيرها لم يسع ما ادعيتموه واشتراك الكل في جواز الاجتهاد فيه والنزع
منه فان قالوا اليس يجوز ان تقول لهم ان هذه المسائل التي اضافوها الى الراي والاجتهاد ان يكون لو اذ
من طريق الادلة الموجبة للعلم او من جهة الاجتهاد والقياس ولو كان الاول لوجب ان يكون الحق في احد
الاقوال دون جميعها ولوجب ان يكون ما عدا المذهب الواحد الذي هو الحق فيها باطلا ولو كان كذلك
لوجب ان يقطعوا بالبراءة منه ولا يعظموه الا ترى انهم في امور كثيرة خرجوا الى المقاتلة
وحمل السلاح ودعوا الى التعظيم والولاية لما لم يكن من باب الاجتهاد فلو كان الكل واحد لفعلوا
في جميعه فعلا واحدا ولو كان الامر ايضا على خلاف قولنا لم يجز ان يولي بعضهم بعضا مع علمهم بخلافهم

عليه في مذهبه كما ولي امير المومنين عمر شريحا مع علمه بخلافه له في كثير من الاحكام وكما ولى ابو بكر زيدا وهو
مخالفه في الجد فلولا اعتقاد المولي ان المولى محق وان الذي يذهب اليه وان كان مخالفا لمذهبه
صواب لم يجز ذلك ولا جاز ايضا ان يسوغ له القضاء ويحمل عليه بها وقد كانوا يفعلون ذلك وكان يجب
ايضا ان ينقض بعضهم على بعض الاحكام التي يخالفهم لما يمكن من ذلك وان ينقض الواحد على نفسه ما
حكم به في حال ثم رجع الى ما يخالفه في اخرى لان كثيرا منهم قد قضى بقضايا مختلفة ولم ينقض على نفسه
ما تقدم فلولا ان الكل عندهم صواب لم يسع ذلك وايضا فقد اختلفوا فيما لو كان خطا لكان كثيرا من
اختلافهم في الدماء والفروج والاموال وقضى بعضهم باراقة الدم واباحة المال والفرج فلو كان فيهم
من قد اخطا لم يجز ان يكون خطا ذميما لا كبيرا ويكون سبيله سبيل من ابتدا اراقة دم محرم واخذ مالا
بغير حق واعطاه من لا يستحقه ونحو ذلك تفسيقه ووجوب البراءة منه وفي علمنا انتفاء كل ذلك
كلا الا نعلم انهم قالوا الاجتهاد وان الجماعة مصيبون فهذه الطريقة هو علتهم في ان كل مجتهد في احكام
الشرع مصيب قيل لهم ما تنكرون ان يكون الخطا الواقع ينقسم الى ما يوجب البراءة وحمل السلاح
واللعن وقطع الولاية والى ما لا يوجب شيئا من ذلك فان يكون اشتراك الفعلين في كونهما خطا
لا يقتضي اشتراكهما فيما يستحق عليهما ويعامل به فاعلهما الا ترون ان الصغيرة تشارك الكبيرة في القبح ولا
يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلهما او الزنا والكفر شركان في القبح ولا يجب تساويهما في سائر
الاحكام واذا جاز اشتراك الشيئين في القبح مع اختلافهما فيما يستحق عليهما لم يمتنع ان يكون في احد ما
القوم وما عدا مخطئا ولا يجب تساويه ذلك الخطا لما يوجب من الخطا الكبير واللعن وحمل السلاح
والحرب ثم يقال لهم اليس الصحابة لما اختلفت قبل العقد لابي بكر حتى قالت الانصار منا امير ومنكم
امير فاذا اعترفوا بذلك ولا بد من الاعتراف به قيل لهم اوليس الذين دعوا الى ذلك مخطئين لمخالفتهم
الخبر الماثور عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله الائمة من قريش فلا بد من الاعتراف بخطائهم فيقال لهم افتقولون انهم
كانوا فساقا ضلالا لا يستحقون اللعن والبراءة والحرب فان قالوا نعم لزمهم تفسيق الانصار ولعنهم و
البراءة منهم وهذا القبح مما يعيبونه على من يرمونه بالرفض وان قالوا انهم لم يبرءوا بل رجعوا الى الحق فلم
يستحقوا الفسق ولا البراءة قيل لهم كلامنا عليهم قبل التسليم وسماع الخبر وعلى ما قضيتم به يجب ان

يكونوا في تلك الحال فساقاً يستحقون البراءة واللعن والعدول عن الولاية وما أعظم وهذا ما لم يقله
أحد منهم على أن فيهم من لم يرجع بعد سماع الخبر وأقام على أمره فيجب أن يحكموا فيه بكل الذي ذكرناه فإن
قالوا إن الأنصار لم تفسق بما دعت إليه وإن كان الحق في خلاف قولها ولا استحقت اللعن والبراءة
قيل لهم فأنكروا أن يكون الحق في أحد ما قالته الصحابة من المسائل التي ذكرتموها دون ما عداه
وأن يكون من خالفه لا يستحق شيئاً مما ذكرتم وقالوا أيضاً على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه
الصحابة مما الحق فيه في واحد كاختلافهم في مانعي الزكاة هل يستحق القتال وغير ذلك من المسائل و
يقال يجب إذا كان من فارق الحق في هذه المسائل من الصحابة قد أخطأ أن يكون في تلك الحال فاسقاً
مستحقاً للولاية ملعوناً مستحقاً للمحاربة وقالوا أيضاً عن قضاء عمر في الحامل المعترفة بالزنا بأن أمر
حتى قال له أمير المؤمنين إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها فيقال لهم أتقولون
إنه قضاء بغير الحق فإن قالوا إنهم غلطوا وخالفوا ما عليه الأمة لأن الكل يقولون لا يجوز رجمها
وهي حامل وقد صح رجوع عمر إلى قول أمير المؤمنين عم وقوله لولا علي لهلك عمر ولا لذلك ينبئه الخطأ
في قضيته ثم يقال لهم أتقولون إذا كان قد أخطأ أنه استحق اللعن والبراءة والتفسيق فلا بد لهم من
أن ينفوا ذلك ويجعلوا الخطأ الواقع منه كالا يقتضي تفسيقاً ولا براءة فيقال لهم في المجتهدين
مثله فإن قالوا إن الخطأ الذي لم يقم الدلالة على أنه فسق يجوز أن يكون فسقاً وأن يكون صاحبه
مستحقاً لقطع الولاية واللعن والبراءة فتقولون في الصحابة مثل ذلك قلنا هكذا يجب أن تقولوا
منعنا من إيجابكم تفسيقهم والرجوع عن ولايتهم بالاختلاف في مسائل الاجتهاد وأعلمناكم أن ذلك
لا يجب في كل خطأ ومعصية وليس هذا ما يوحش فإن تجويز كون خطائهم في حوادث الشرع كبيراً حيث
لا يعلم كتجويز كل أحد عليهم أن يكونوا مستترين بكبيرة يجب لها قطع الولاية ويستحقوا بها البراءة واللعن مستترا
فمن أن تجويز ذلك في حوادث الشرع لا يوجب الإقدام على قطع ولايتهم وإسقاط تعظيمهم كان
تجويز الكبائر عليهم لا يوجب ذلك وإنما يوجبه تيقن وقوع الكبائر منهم وتيقن مخالفة كون
الحق في هذه المسائل واحداً من يقول إنا نؤمن بقولنا نحن من كون خطائهم في حوادث الشرع كبيرة أمن
حيث الإجماع والطريقة الأولى أمر على النظر واعلم أننا إنما أسقطنا هذا الكلام الذي بيناه لأنا

المخالفين

المخالفين لنا وخطأ الصحابة أن يكون موجباً للبراءة بذكر الكبير والصغير الذي هو مذهبهم دون
مذهبنا فكأنا قلنا لهم ما التزمتموه إياه لا يلزمنا على مذاهبكم في أن الصغائر تقع محبطة
من غير أن يستحق بها الذم وقطع الولاية وإذا أردنا أن نجيب بما يستمر على أصولنا ومذاهبنا فلا
يجوز أن يستعمل ما ليس من أصلنا والجواب الصحيح عن هذه المسألة أن الحق في واحدة من هذه
المسائل المذكورة ومن كان عليه ومهتدياً إليه من جملة الصحابة كانوا أقل عدداً وأضعف قوة
وبطشاً ممن كان على خلافه مما هو خطأ وإنما لم يظهر النكير عليهم والبراءة منهم تقية وخوفاً ولكونه
مستضعفاً فأما تعلقهم بولاية بعضهم بعضاً مع المخالفة في المذهب وأن ذلك يدل على التصويب
فليس على ما ظنوه وذلك أنه لم يوال أحد منهم والياً إلا شرطاً ولا ذهب ولا أمرهما إلا أن يحكموا بكتاب
الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله مما أجمع عليه المسلمون ولا يتجاوز الحق في الحوادث ولا يتعداه وإذا أطلق هذا
الشرط لم يمكن أن يقال إنه سوغ له الحكم بخلاف مذهبه لأنهم لا يتمكنون من أن يقولوا إنه نص له على
شيء مما يخالفه فيه وأباح الحكم فيه بخلاف رأيه ومحله فإنه يقال إنه ليس لأحدهما أن يقلد صاحبه كما أن له
أن يحكم بمذهب مخصوص بل يقال على أن يحكم بالكتاب والسنة والإجماع ولم يوال القوم أحداً إلا
على هذا الشرط والصحيح أن أمير المؤمنين عم ما ولى شريحاً القضية واستصلاحاً وبأشر ولوالي
اختياره ما ولاه فأما تعلقهم بتسويغ الفتيا وإحالة بعضهم على بعض فيها فغير صحيح وذلك أنهم لم يجوزوا
في تسويغ الفتيا ما لا يعلمونه وكيف يسوغون الفتيا على جهة التصويب لها ونحن نعلم أن بعضهم
قد رد على بعض وخطأه وخوفه بالله وتهدده من المقام على أمره وهذا غاية النكير وأن داووا تحرفوا لها
من حيث لم ينقضوها ويبطلوا الأحكام المخالفة لهم فليس في ذلك تسويغ وسنتكلم عليه بمشيئة الله
تعالى وما نعرف أيضاً أحداً منهم أرشد في الفتيا إلى من يخالفه فيه ولا يعتقدون على أن يعينوا
واحداً فعل ذلك وإنما كانوا يحيلون بالفتيا في الجملة على أهل العلم والقائلين بالحق والفضل
من معلوم من الجملة فأما إلزامهم لنا أن ينقض بعضهم على بعض حكمه والواحد على نفسه فيما حكم به
ورجع عنه فغير واجب لأن إقرار الحكم وورود العبادة بالإمساك عن نقضه لا يوجب كونه
صواباً ألا ترى أنا نقر أهل الذمة على بيوعهم الفاسدة ومناكحهم الباطلة إذا أدوا الجزية وننقض

في انكاره على الظهار الخلاف مع انا لا نرى شيئا من ذلك صوابا فليس يجري العبادة بافراد الحكم من الاحكام
مع النهي عنه مما يفسد او يستحيل وسبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة به فكما يجوز ورودها بهذا
الحكم ابتداء جاز ورودها بافراده بعينه عن موضعه وان كان خطأ على انه قد روي ان شريحا قضى في ابني
عم احدهما اخ لام بمذهب ابن مسعود فنقض امير المؤمنين حكمه وقال في اي كتاب وجدت ذلك
او في اي سنة وهذا يبطل دعوى من ادعى ان احدا منهم لم ينقض على من خالفه على العموم والقول في
نقض الواحد منهم على نفسه يجري على الوجه الذي ذكرناه فاما تعلقهم بان الخطأ في الدماء والفروج
والاموال لا يكون الا كبيرا فواضح البطلان لانا نقول لهم لم زعمتم ان ذلك لا يكون الا كبيرا وما انكرتم ان
كبيرا في بعض المواضع ومن بعض الفاعلين وصغيرا يكون كذلك في كل حال ومن كل احد ولا
يرون انه قد يشترك فاعلان في اراقة دم غير مستحق ويكون فعل احدهما كفرا والاخر غير كفر ولا اجماع
والمسلم يمتنع ان يشترك فاعلان ايضا في اراقة دم يكون من احدهما كبيرا ولا يكون من احدهما كذلك
ثم يسألون عما اختلف فيه الصحابة وكان الحق فيه في احد الاقوال مثل اختلافهم في مانع الزكاة و
هل يستحقون القتال واختلافهم في الامامة يوم السقيفة فيقال انه يجب ان يكون خطاؤهم كبيرا لانهم
مخالفون للنصوص وما الحق فيه واحد يجب ان يكونوا منهيين من ابتداء خلاف النصوص فمن
ذلك وكل شيء تعبد دون بدل ويفصلون عنه بان يقولوا على انهم يقولون ان قتلا وقع من موحد
صغيرة ولا يلزمهم ان يكون كل قتل صغيرة ولا اذا حكموا بكبيرة القتل منا ان يحكموا بكبيرة ذلك من
موحد فاما ما تعلقوا به من حديث الشامي خبر معاذ لان رواته مجهولون وقيل رواه جماعة من اصحاب
معاذ ولم يذكروا اعيان رواته وورد مختلف الالفاظ في بعضها انه لما قال اجتهد رايي قال
لا اكتب الى الكتاب اليك وهذا يوجب ان يكون الامر فيما لا يجد في الكتاب والسنة موقوفا على ما
يكتب اليه لا على الاجتهاد فان قالوا الدليل على صحته روايته تلقي الامة له بعد عصر بالقبول
ولان الصحابة اذا ثبت انهم عملوا بالقياس والاجتهاد ولا بد في ذلك من نص ولا نص يدل
ظاهره على ذلك الا خبر معاذ وما خبر معاذ اقوى منه يجب من ذلك صحة الخبر قلنا اما تلقي الامة له
بالقبول فغير معلوم وقد بينا ان قبول الامة لامثال هذه الاخبار كقبولهم لمس الذكر وما جرى مجراه

ولا دلالة لهم فيه من ذلك الا خبر واحد وقد تكلم
لا يثبت الاصول المعلومة المقطوع على صحتها
على ان الاصول المعلومة لو ثبت باخبار
الاحاد لم يجز ثبوتها بمثل خبر معاذ م

مما لا يقطع به ولا يعلم صحته فاما ادعاؤهم ثبوت علمهم بالقياس وانه يجب ان يكون لهذا الخبر لا
لا نص غيره فيه على ما لم يثبت ولا يثبت وقد بينا بطلان ما ظنوه ودليلا على اجماعهم على ذلك ولو
سلم لهم على ما فيه لجاز ان يكونوا البعض ما في الكتاب او بخبر اخر على انهم قد اجتهدوا في بعض الخبر على ما
ادعي لم يحتج الى الخبر ولم يكن دلالة على المسالة لانا اذا علمنا اجماعهم على القول بالقياس والاجتهاد
فاي فقرنا الى ما في خبر معاذ وكيف نستدل به على ما قد علمناه بغيره فان قالوا نعلم باجماعهم صحة
الخبر ثم يصير الخبر دليلا كان اجماعهم دليلا ويكون المستدل مخيرا في الاستدلال قلنا ليس يعلم
باجماعهم صحة الخبر لانه لا يعدو ان يعلم انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد وعلمنا بذلك يخرج الخبر
من ان يكون دلالة وانما كان يمكن ما ذكروه لو جاز ان نعلم اجماعهم على صحة الخبر من غير ان يعلم اجماعهم
على القول بالقياس وذلك لا يصح ثم اذا تجاوزنا عن ذلك ولم نتعرض للكلام في اصل الخبر لم يكن
فيه دلالة لهم لانه قال اجتهد رايي ولم يقل فيما ذا ولا ينكر ان يكون معناه اني اجتهد رايي حتى اجد
حكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة اذ كان في احكام الله منهما ما لا يتوصل اليه الا بالاجتهاد
ولا يوجد في ظواهر النصوص فاما ادعاؤهم ان الحاق الفروع بالاصول في الحكم لعلة يستخرجها القياس
هو الاجتهاد الذي عناه في الخبر فمما لا دليل عليه ولا سبيل الى تصحيحه فان قالوا ما وجد فيه دليل النص
من كتاب او سنة فهو موجود فيهما وقوله فان لم تجد يجب ان يحمل على عمومه وعلى انه لم يجد على كل
وجه فاذا حمل على ذلك فليس بعده الا الرجوع الى القياس الذي نقوله قلنا ليس يجب حمل الكلام
على عمومه عندنا وقد بينا في الكلام في الوعيد وفي غيره انه ليس في سائر الفاظ اللغة ما يرجع
يقتضي العموم ومتى حمل على الخصوص كان مجازا وبعد فانهم لا يقولون بذلك لان القياس والاجتهاد
عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة وكما لا بد لان عليه فكيف يصح حمل قوله فان لم تجد على العموم
هذا يقتضي انهم قائلون في هذا النوع بالخصوص فكيف عابوه علينا وبعد فان جاز اثبات القياس
بمثل خبر معاذ فان من نفاه يروي ما هو اقوى منه واوضح لفظا وذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من
قوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون
الحلال ويحلون الحرام والروايات التي يرد بها مخالفونا في هذا كثيرة ومن تتبعها وجدها فا

ما يقتضيه الاثبات فيما لا يحصى كثرة فاما خبر ابن مسعود الذي ذكروه فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ في بعينه
فاما كتاب عمر الى ابي موسى الاشعري وقوله اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك فاضعف في باب
الرواية من خبر معاذ وابعد من ان يتعلق به في هذا الباب على انه اذا سلم لم يكن فيه دلالة على ان
القياس الذي ادعاه ما اليه هو الحاق الشيء بشبهه ولهذا قال اعرف الاشباه والنظائر والتشابه الموجب
للقياس وحمل الشيء على نظيره انما هي بالمشاركة في امر مخصوص به يتعلق الحكم ومن عرف ذلك وحصله وجب
عليه الجمع به بين الاصل والفرع اذا تعبد بالقياس وحمل الفروع على الاصول وهذا المقدار لا ينازع خصومنا
فيه ولكن لا سبيل الى معرفته لو امكن فيه ما يدعونه من الظن لم يكن في الخبر ايضا دلالة على انه لا يجوز فيه
الا بقياس الفرع على الاصل اذا شاركه في معنى يغلب على الظن انه علة الحكم وللمخالف ان يقول الم
ان الارز ليس يشابه البر ولا النبيذ التمري يشابه الخمر ولا بينهما شبه يوجب التساوي في الحكم والخبر
انما يتناول التساوي بين المشتبهين ولا اشتباه هاهنا فان قالوا هاهنا اشتباه مظنون قلنا ليس في
الخبر اعمل على ما تظنه شبيها بل قال اعرف الاشباه والنظائر وذلك يقتضي حصول العلم بالاشباه
لان المعرفة هي العلم غير ان الامر الذي يقع فيه التشابه في الحكم غير مذكور في الخبر فان جاز لهم ان
يقولوا انه اراد هنا التشابه في المعاني التي يتبعها القايسون كالكيل في البر والسكر في الخمر جاز
لخصومهم ان يقولوا اراد التشابه في اطلاق الاسم واشتمال اللفظ ويكون ذلك دعا منه الى
القول بحمل اللفظ على كل ما يدخل تحته من المشتبهات لتساويهما في تناول اللفظ كانه نبه اذا قال والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما اعلم ان كل سارق يقع هذا الاسم عليه ويتناوله شامل التساوي في تناول
اللفظ وجب التسوية بين الجميع في الحكم الا ان يقوم دلالة فاما ما تعلقوا به من رواية ابن عباس فالكلام
عليه ان نقول لهم ما تنكرون ان يكون لفظة الاعتبار لا يستفاد منها الحكم بالقياس وانما يستفاد به
الاتعاظ والتدبر والتفكر وذلك هو المفهوم من ظاهره واطلاقه الا ترى انه لا يقال لمن يستعمل القياس في الفقه
انه معتبر كما يقال لمن يتفكر في معاده ويتدبر امر منقلبه ويتعظ بذلك انه معتبر وكثير الاعتبار وقد
يتقدم بعض الناس في العلوم واثبات الاحكام من طريق القياس ويقل تفكره في معاده والتدبر فيقال
انه غير معتبر او قليل الاعتبار وقد يستوي في المعرفة بحال الشيء واثبات حكمه نفسان فيوصف احدهما

بالاعتبار دون الاخر على المعنى الذي ذكرناه ولهذا يقولون عند الامر العظيم ان في هذا لعبرة وقال الله
تعالى وان لكم في الانعام لعبرة وما روي عن ابن عباس خبر واحد لا يثبت بمثله اللغة ثم لو صح لكان محمولا
على المجاز لشهادة الاستعمال الذي ذكرناه على انا لو سلمنا جواز استعمال الاعتبار لم يكن في الاية دلالة
الا على ما ذكروه فيها من امر الكفار وظنهم ان حصونهم تمنعهم من الله تعالى ووقع ما وقع بهم فكانه قال
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وليس يليق هذا الموضع بالقياس في الاحكام الشرعية لانه تعالى لو صرح
عقيب ما ذكره من حال الكفار بان قال قيسوا في الاحكام الشرعية واجتهدوا لكان الكلام لغوا لا فائدة
فيه ولا يليق بعضه ببعض فثبت انه اراد الاتعاظ والتفكر على انه يمكن ان يقال لهم على تسليم تناول اللفظ
للقياس باطلاقها ما تنكرون ان نستعمل موجب الاية بان نقيس الفروع على الاصول في انه لا تثبت
لها الاحكام الا بالنصوص لان هذا ايضا قياس فقد ساويناكم في التعلق بالاية فمن اين لكم ان القياس
الذي تناولته الاية هو ما تذكرونه دون ما ذكرناه وكلاهما قياس على الحقيقة وليس يمكنهم ان
يقولوا نجمع بين الامرين لانهما يتنافيان والجمع بينهما لا يصح ولا لهم ايضا ان يقولوا قولنا ارجح من حيث
كان فيه اثبات الاحكام وقولكم فيه نفي لها وذلك لان الترجيح بما ذكروه وانما يصح متى ثبت كلا
وجهي القياس فيصح الترجيح والتقوية فاما والخلاف فيهما هل يثبتان او يثبت احدهما فلا طريق
للترجيح ويمكن لهم في تعلقهم بهذه الاية على الوجه الثاني فيما اذا كان تعالى قد نبه على ما نعلمه بالاية على ان
التشارك في السبب والعلة يقتضي التشارك في الحكم فيجب ان يكون كل من فعل مثل فعل الذين اخرجهم
منهم في الابتداء ان يحل به مثل ما حل بهم فان قالوا كذلك هو الا انهم يطلبون قولهم فيرونه لوجود ما من
تشاركنا المذكورين في المخالفة والمعصية وان لم يصبهم ما اصابهم فاما ما تعلقوا به من خبر معاذ فالجواب
عنه ان يقال لهم في الحوادث الشرعية حكم لكنه ما كان في العقل او فيها حكم ولم يكلف معرفته او لا حكم
فيها جملة وكل ذلك جائز لا مانع منه فاما تعلقهم بهذه الطريقة على الوجه الثاني الذي ذكروه واعتقدوا
انهم يتحرزوا به من المطاعن التي تدخل عليهم في الوجه الاول تجري في الضعف مجرى الاول وذلك انه مبني على
انه لا نص يدل بظاهره ولا دليله على احكام الحوادث فيجب لذلك الرجوع الى القياس فيها دون ما ظنوه
خوف الفساد لانا قد بينا ان جميع ما اختلف فيه الصحابة من الاحكام له وجوه في النصوص وان ما لا يقف

على وجه بعينه يمكن ان يكون له وجه وان القطع على انتفاء مثل ذلك لا يمكن بما اشتغلوا به من اعادته على ان
اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث التي علمنا طلبهم فيها للاحكام من جهة الشرع لا يخلو حكم العقل فيها
فانه لا بد فيها من حكم شرعي ثم نقول لهم ما انكرتم ان تطلبوه من جهة الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى
خلاف ذلك التخريج عن ان لهم ان جميع ما يجده اليوم الفقيه هو له حكم وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه
الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث التي يلتبس بها الصحابة لها مخرج في
الشريعة وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الا تمني وتحكم على انه قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع
الى حكم العقل في مسائل الحرام وهو مسروق لا نستحل مسألة الحرام فبين له تحريمهم فقصده من لزيد ما يعلم
بالعقل اباحته وبقي لهم فيما تعلقوا به رشادتهم من الاجتهاد في القبلة ان ذلك ان دل فانما يدل
على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات فاما ان يعتمد في اثبات العبادة به فواضح البطلان لان معتمد
ذلك لا بد له من ان يقيس سائر حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على القبلة وذلك في
قياس والكلام انما هو في اثبات القياس فهل ورود العبادة به الا كمطلب مثله فيه ولمن
نفى القياس ان يقول ان الذي يجب ان يثبت الحكم في القبلة بالاجتهاد لورود النص فيه ولا
يتجاوزه وهذا بمنزلة ان ترد العبادة بايجاب صلوة فيقيس قايس عليها وجوب اخرى فكما انه ليس له ذلك
الا ان يتعبد بالقياس وكذلك من قاس على القبلة غيرها اثم من قياسه ولما ثبت ورود العبادة
بالقياس على ان الحكم عند الغيبة ثابت بالنص في الجملة لان المكلف لو امكن العقل بالجهة وجب ان
يجتهد حتى يمكنه الفعل الواجب عليه في الجملة فالاجتهاد منه ليس يتوصل به الى اثبات الحكم الشرعي وانما
يتوصل به الى تعيين الحكم المجمل الذي ورد به النص وتفصيله وعرض ذلك انه ورد النص في الاذان فيه
ضرب من ضروب او تفصيله لاجل النص المجمل وهذا لما لم يثبت لهم على انه يقال التعلق بهذه الطريقة
الذي انما الجهد عند الغيبة في القبلة لما ثبت بالنص حكم لا سبيل الى معرفته الا بالاجتهاد فاذا
اعترف بذلك قيل له فيثبت في الفروع انه لا بد فيه من حكم لا يمكن معرفته الا بالاجتهاد حتى يتساوى الحال
ولا سبيل الى ذلك وقد علمنا ان في نفاة القياس من يقول ان حكم الفروع معلوم عقلا وفيهم من يقول
انه معلوم بالنصوص اما لظواهرها او بادلتها وبعد فليس مثبت القياس بان يتعلق بالقبلة في

فعالزم ان يحيط الوجهه بها واذا كان
الحكم الشرعي ثابتا في الجملة ولم
يكلف المكلف م

ويكون هناك علامة ينا الى الاجتهاد
في اثباته فيتوصل المكلف المعتبر
ذلك الزيادة م

اثبات

في اثبات الحكم للفرع قياسا على الاصل باولى من نافي القياس اذا تعلق بها في حمل الفرع على الاصل
فانه لا يثبت له حكم الا بالنص ومتى قيل له فاجمع بين الامرين امتنع لتنافيهما فمتى قيل له الاثبات ارجح
وامدخل في القياس قال هذا انما يصح فيما ثبت صحته لا فيما الكلام فيه واقع وهذه الجملة التي ذكرناها في
الكلام على من تعلق بالقبلة يبطل ايضا ما حكينا انهم ربما تعلقوا به من جزاء الصيد والنفقات في
اروش الجنايات الى سائر ما يجري هذا المجرى لان كل ذلك انما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد دون القياس
لا يصح اعتماده في اثباته على انه لا يتم من ذلك الا ان المرجع في جميع الى العادة ومعرفة وطريقة معلومة
اما على الجملة او على التفصيل وليس هو من القياس الذي يذكر في الشريعة بسبيل فاما الجمع بين الامرين
بقطا فاما تعلقهم بخبر الخثعمية وخبر قبلة الصايم والذي ولد له غلام اسود فكل ذلك وامثاله لا متعلق
به لانها كلها وارد من طريق الاحاد ومن يجوز ان يكون كاذبا وكل اصل قطع عليه وتعبد فيه بالعلم
دون الظن فلا الرجوع في اثباته الى اخبار الاحاد عن ضعف والقياس عندهم اصل معلوم مقطوع
على صحته فكيف يثبت بمثل هذه الاخبار وعلى ان تنبيهه عم على علة الحكم لا يزيد في القوة على ان
نص بها عليها ولو نص عليها لم يجب القياس بهذا القدر دون ان يدل على العبادة به بغير ذلك على
انه عم بتنبيهه قد اغنى من القياس فكيف يجعل ذلك دليلا على القياس ولانه ايضا مع التنبيه على
العلة قد اثبت الحكم في الاصل والفرع معا وما هذه حاله لا مدخل للقياس فيه على انه عم اخبر ان الحج
يجري مجرى الدين في تعجيل القضاء وكذلك ما نبه عليه في باب القبلة والمولود الاسود ولم يذكر انه
يجري مجراه من اجل العلة فيه وهل ظاهر النص اوجب ذلك او طريقه قياسه واذا كان الامر محتملا لم يجز
القطع على احد الوجهين بغير دليل على ان اسم الدين يقع على الحج كما يقع على المال واذا كان كذلك دخل
في قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين

باب الكلام في الاجتهاد وما يتعلق به

اعلم ان الاجتهاد ان كان عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص وادلتها
بل بما طريقه الامارات والظنون وادخلنا في جملته اثبات القياس الذي هو حمل الفروع على الاصول بعلة منتزعة
كما ادخل في جملته ما لا امارة فيه لو منعنا كالاجتهاد في القبلة وقيم المتلفات فقد بينا ان القياس
الذي هو حمل الفروع على الاصول بعلة منتزعة قد كان من الجائز في العقل ان يتعبد الله تعالى به لكنه ما

تعبد وقد دللنا على ذلك وبسطنا الكلام فيه فاما الاجتهاد الذي لا يتميز الامارات فيه وطريقه غلبة الظن
كالقبلة وما شاكلها فعندنا ان الله تعالى قد تعبدنا بذلك ودللنا على جوازه في العقل لانه تعالى قد
تعبد بالاجتهاد في طلب القبلة وعمل كل مكلف بما يؤديه اجتهاده اليه وتعبدنا ايضا في اروش الجنايات
وقيم المتلفات وجزاء الصيد بمثل ذلك وكل مجتهد فيما جرى هذا المجرى مصيب الا ترى ان من اداه اجتهاده
الى امارة ظهرت له ان القبلة في جهة من الجهات لزمته الصلاة الى تلك الجهة بعينها واذا ادى غيره اجتهاده
الى ان القبلة في غيرها لزمته الصلاة الى ما غلب في ظنه انه جهة القبلة وكل منهما مصيب لاختلاف
التكليف وقد بينا بطلان قول من ادعى ان الصحابة صوب بعضهم بعضا في مسائل القياس ولا شبهة
في ان العبادة بالمذاهب المختلفة انما يجوز فيما طريقه العمل دون العلم وان الاصول المبنية على العلم
نحو التوحيد والعدل والنبوات لا يجوز ان يكون الحق فيها الا واحدا لان الله تعالى لا يجوز ان يكون
جسما وغير جسم ويرى ولا يرى وعلى وجهين مختلفين وباضافته الى مكلفين متغايرين وقد يجوز
ان يكون الشيء الواحد حراما على زيد وحلالا على عمرو كما يجوز ان يكون حلالا لشخص في وقت وحراما عليه
في وقت اخر وحلالا على وجه وحراما على اخر فمن جمع بين اصول الدين وفروع الشرع في هذا الباب فقد
ابعد وضل عن الصواب فان قيل افتجيزون من طريق العقل ان يتعبد النبي صلى الله عليه بالاجتهاد في بعض
مسائل الشرع قلنا العقل لا يمنع من ذلك اذا تعلقت به مصلحة فان قيل فيجوز ان يكون في احكامه عم
ما طريقه الاجتهاد قلنا الصحيح في المنع من ذلك هو انا قد دللنا على ان القياس في حمل الفروع على الاصول
في الشريعة مما لم يتعبد به وكل من قال بان الامة لم يتعبد بذلك يقطع على ان النبي صلى الله عليه ما تعبد بمثله فالقول
بانه عم تعبد به دوننا خروج عن الاجماع وقد ادعى ابو علي الجبائي اجماع الامة على انه عم ما تعبد بذلك
فاما من يمنع من اجتهاده عم بذلك من جهة تحريم مخالفته على كل حال وانه لو كان فيما يحكم به ما هو
مقول من جهة الاجتهاد لما حرمت مخالفته على كل وجه فليس بشيء يعتمد وذلك ان لمن اجاز الاجتهاد
عليه ان ينفصل من ذلك بان يقول ليس يمتنع ان يحرم مخالفته على كل حال وان كان في اقواله ما هو عن
اجتهاد كما ان الامة اذا اجتمعت على قول من الاقوال عن طريق الاجتهاد حرم خلافها من حيث اجمعت وان كان
اصل قولها اجتهادا واذا كان اجتهاده كالمنفصل عنا بيننا انه جاز ان يلزمنا اتباعه وان كان

قول

قوله عن طريق غالب الظن **فصل في صفة المفتي والمستفتي** اعلم ان في الناس من منع من الاستفتاء
وزعم ان العامي يجب ان يكون عالما باحكام فروع الحوادث وانما يفزع المستفتي الى المفتي لينبهه على طريق النظر
والاستدلال ويعتمد على ان تجويز المستفتي على المفتي الخطا يمنع من قبول قوله لانه لا يامن ان يكون مقدما
على قبيح وربما قالوا لو جاز ان يقلد في الفروع جاز مثل ذلك في الاصول والتسوية من ذلك انا نقول له
علمنا ان العامي لا يجوز ان يقلد في اصول الدين كالتوحيد والعدل والنبوة بل لا بد من ان يكون بذلك عالما
ومن يتمكن من العلم بهذه الاصول على كثرة الشبهات فيها لا بد من ان يكون متمكنا من العلم باحكام الحوادث
واذا تمكن من العلم بذلك لم يجز له التقليد والذي يدل على حسن تقليد العامي انه لا خلاف بين الامة قديما
وحديثا في وجوب رجوع العامي الى المفتي وانه يلزمه قبول قوله لانه غير متمكن من العلم باحكام الحوادث
ومن خالف في ذلك كان خارقا للاجماع وليس يمكن المخالف في ذلك دفع الاجماع على الرجوع الى الفتوى
والارشاد اليها والامر بقبولها وانما يتاول هذا الرجوع بما هو بعيد فيقول هو رجوع للتنبيه
على النظر والاستدلال وهذا تاويل معلوم ضرورة خلافه وان العامي لا يستفتي على وجه طلب التنبيه
على النظر بل يلتزم ولا فرق بين من ادعى ذلك في المفتي وبين من ادعى ذلك في المفتي مثله في الحاكم وذهب
الى ان الحاكم لا يلزم الحكم حتى يعين المحكوم عليه حجته وطريقه العلم به واما تجويزه على المفتي الخطا فغير مانع
من جواز قبول قوله كما نقوله كلنا في الشاهدين ومن جرى مجراهما وقيام الحجة بالاستفتاء يؤمننا من الاقدام
على قبيح واما حمل الاصول على الفروع في جواز التقليد فغير صحيح لان تقليد المستفتي للمفتي انما جاز لان له
طريقا الى العلم بحسن ذلك ووجوبه وانما يكون له اليه طريق لعلمه بالاصول ولو لم يكن عالما بها جاز ان يعلم
حسن هذا التقليد والتقليد في الاصول بغير سند الى طريقه علم تقدمه يؤمن من يماس الاقدام على القبيح كما استند
التقليد في الفروع الى ذلك فاما قولهم اذا امكن ان يعلم الاصول وهي اغمض فلا بد من ان يكون متمكنا من العلم
باحكام الفروع فغلط لان العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما يلحق بهما يمكن ان يعلم على جهة الجملة
من غير الوجوه واقربها وانما طول المتكلمون من ذلك طلبا للتفريع والتدقيق والا فالعلم على سبيل الجملة
قريب سهل وانما يحتاج الى الفكر الطويل عند دخول الشبه القادحة والعامي اذا عرضت له شبهة لا يعلم فيها
فيما هو معتقد له وعالم به الا وهو متمكن من حلها ومعرفة ما يبطلها وان كان غير متمكن من ذلك لعضو

فطنته فهو ايضا لا يعلم فتح الشبهة فيما اعتقده فلا يوثر في حاله وحوادث الشرع التي لا تحصر ولا ينضبط
لا يكون فيها العلم بالجملة ولا بد في كل مسألة منها من علم بعضها فالعامي لا يجوز ان يتمكن من العلم بتفصيل
احكام كل الحوادث التي حدثت وستحدث من حيث يتمكن من العلم بالاصول على طريق الجملة وقد فرقنا بين
هاتين المسألتين في مواضع من كتبنا وهذا القدر كاف ههنا فاذا ثبت حسن الفتيا والاستفتاء فالذي
يجب ان يكون عليه المفتي ان يعلم الاصول كلها على سبيل التفصيل ويهتدي الى حل كل شبهة تعرض في شيء
منها ويكون ايضا عالما بطريقة استخراج الاحكام من الكتاب والسنة وعارفا من اللغة والعربية بما
يحتاج اليه في مثل ذلك حتى يكون متمكنا من ان يفتي في كل مسألة وحادثة تعرض او اكثر ذلك ويكون مع
هذه العلوم ورعا وبناصبنا عدلا لا متهما حتى يجب تقليده والسكون الى نصيحته وامانته وليس القياس
عندنا في الشريعة مما يتعبد نابه فيشترط ان يكون عالما به وبوجوه الاجتهاد كما شرطه اصحاب القياس
في المفتي مثل ذلك فاذا سئل عن مسألة اجاب عنها ان كان عالما بالجواب وان لم يكن عنده علم لا يحل له
ان يغش المستفتي بل يصدقه من حاله وانه لا علم له بها حتى يرجع الى غيره فيها وللعامي طريق الى معرفة صفة
من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة وبالاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه
وديانتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة وليس يطعن على هذه الجملة قول من يبطل الفتوى بان يقول
كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان
لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب ولا شبهة في ان هذه
الصفات اذا كانت ليست عند المستفتي الا لعالم واحد في البلد لزمه استفتاؤه وتعيينا وان كانت
لجماعة هم فيها متساوون كان مخيرا وان كان بعضهم عنده اعلم من بعض او اورع او ادين فقد اختلفوا
فمنهم من جعله مخيرا ومنهم من اوجب ان يستفتي المقدم في العلم والدين فهو اولى لان الثقة هنا اقرب
والاصول كلها بذلك شاهدة وكما يجب على المفتي ان يفتي بما يقطع عليه بعينه وان يتوقف فيما
لم يعلمه كان يجب عليه اذا تساوى عنده امران ان يفتي بالتخيير بينهما وقد منع قوم من غير بصيرة من تساوي الاحكام
عند العالم وقالوا لا بد من مزية ومرجح وليس الامر على ما ظنوه لانه لا مانع من تساوي حكمين عند العالم حتى
لا يكون لاحدهما على الاخر مزية وفي العقول شواهد لذلك لا تحصى لان من طولب بوديعة وهو مخير في

اي مثل

اي مثل شاء والعقلان وليتساويان عليه في التخيير ولا مزية لاحدهما على صاحبه وقد خير الله تعالى في كفارة
اليمين بين ثلث كل واحدة منهن واجبة على التخيير من غير مزية لاحديها على الاخرى ولا ترجيح ولا مانع من ان
تنزل حادثة لا يوجد في ادلة الكتاب والسنة المقطوع بها والاجماع اهل الحق فيها حكم فيكون الحق فيها
حكما شرعيا فيها بين امرين لا مزية لاحدهما على الاخر فيجب ان يكون على سبيل التخيير وهذا كما انه جائز منصوص في مسائل
الاجتهاد فهو ايضا جائز منصوص فيما ثبت من الاحكام بالادلة القاطعة على نحو المثال الذي ذكرناه ومن
امثلة ان يختلف اهل الحق في حكم حادثة تحتمل على وجهين وعند التامل والبحث لا يوجد في الادلة ما يرجح احد
الوجهين على صاحبه فيكون العالم مخيرا بينهما في نفسه وفيما يفتي به غيره فان قال فكيف قولكم في العامي
اذا افتاه بعض علمائكم بان الطلاق الثلث يقع منه واحدة وافتاه عالم اخر بانه لا يقع منه شيء او افتاه احدهما
بالعمل في الشهور على الاهلة وافتاه الاخر بالعدد قلنا الاولى ان يكون هذا المستفتي مخيرا بين الامرين لانه
لا طريق له الى العلم بالحق بينهما وليس يجوز ان يكون احد المذهبين خطأ والاخر صوابا فانه يقتضي القبول
من المفتي لانه غير ممتنع ان يكون ذلك خطأ من المفتي وصوابا من المستفتي لان المفتي له طريق الى العلم بصفة
الفعل في حسن او قبح والمستفتي لا يتمكن من ذلك وليس يجوز للمستفتي ان يكون المفتي مخطئا فيما افتاه به
لدخول الشبهة عليه باكثر من تجويزه ان يشتبه بالخطأ مستعملا فاذا كان تجويزه لذلك لا يمنع من وجوب قبوله
فكذلك الاول **باب الكلام في الحظر والاباحة** اعلم ان حد المباح ما
اثباتا ونفيا ويتعلقا بالغير فالاثبات هو حسنه والنفي لا يستحق عليه مدح ولا ذم ولا امر فيه والمتعلق هو ان
يعلم المكلف او يدل على ذلك من حاله وبمجموع ما ذكرناه ينفصل من وجوه الافعال التي فيه لانه لكونه حسنا
ينفصل من القبيح وبانه ليس بحسن ولا قبح وبكونه لا امر فيه ولا مدح ولا ذم ينفصل من الندب والواجب
وبالمتعلق ينفصل من الحسن الذي يقع من الله تعالى ولا صفة له زائدة على حسنه كاستيفاء العقاب لانه
لا يجوز ان يعلم ولا يدل ومن افعال البهائم ومن جرى مجراها وان اسقطت في هذا الحد ذكر النفي للضرر
والذم واقتصرت على نفي المدح كفى فانه بنفي المدح يبين في الندب والواجب ولا يحتاج الى ان يبين منهما
بنفي الضرر والذم وهو ان بان بنفي الضرر عنه والذم من القبيح فكيفيه في ابانته من كونه حسنا وبحدث
بعض من يشار اليه في اصول الفقه بنفي الضرر والمدح والذم في فعل المباح والا يفعل وبعبرة لذلك في الاكثر

وهذا ايضا يوجب لانه يقتضي ان استيفاء العقاب في الاخرة ليس له صفة المباح وان لم يطلق عليه الاسم
ويقتضي ايضا ان يكون استيفاء احدنا للدين غير مباح لان العقاب والدين مما يستحق المدح بان لا يستوفيا
فان قال من ادعى ما ذكرناه في الفعل والا يفعل ليس فيه ان لا يستوفي العقاب والدين مدح على كل حال
واما المدح في اسقاط ذلك وقلنا لا يستوفي ولا يسقط فلا مدح قلنا يجب اذا نفينا المدح نفيا مطلقا
في ان لا يفعل ان يعم احوال ان لا يفعل كلها كما عم هذا النفي احوال الفعل كلها واذا كان في بعض الاحوال المدح ثابتا
بطل الحد ومن لم يستوف العقاب او الدين انتظارا او امهالا وان لم يسقط ذلك استحق المدح لا محالة
ان كان ذلك دون المدح على الاسقاط ولهذا مدح تعالى بانه حليم من حيث لا يعاجل بالعقاب
وان لم يسقطه فاذا قيل قد لا يعاجل بالعقاب ولا يستوفي الدين ولا يستحق المدح اذا لم يقصد الاحسان بذلك م
ووجه النعمة قلنا وقد يسقط العقاب والدين ايضا من لا يستحق المدح اذا لم يقصد الاحسان ويكون
في انتقاض الحد ان يخلو المدح من حال من احوال ان لا يفعل واما حد المحظور فهو القبيح الذي قد علم
المكلف او دل على ان له من حاله لانه بما ذكرناه يبين من كل ما يخالفه وقد اختلف الناس فيما يصح
الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه فمنهم من ذهب الى ان ذلك على الحظر ومنهم من ذهب الى انه مباح
ومنهم من وقف بين الامرين واختلف من ذهب الى الحظر فبعضهم ذهب الى ان ما لا يقوم البدن
الا به ولا يتم العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الحظر ومنهم من سوى بين الكل في الحظر وقال
اخرون بالوقف وجوز كل واحد من الامرين معنى الحظر والاباحة ولا خلاف بين هذه الفرق في ان
من قطع على الحظر في وجوب الكف من الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه
اعتقد انه مقدم على قبيح مقطوع عليه ومن يقول بالوقف انما كف لانه لا يامن من كونه مقدما
على محظور قبيح والصحيح قول من ذهب فيما ذكرناه صفته من الفعل الى انه في العقل على الاباحة والذي
يدل على صحة ان العلم بان ما فيه نفع خالص من مضرة عاجلة واجلة له صفة المباح وانه يحسن الاقدام
عليه كالعلم بان ما فيه مضرة خالص عن كل منفعة قبيح محظور الاقدام عليه والعلم بما ذكرناه ضروري
كالعلم بقبح ما له صفة الاحسان والانعام فاذا قيل كيف تدعون علم الضرورة فيما يخالف فيه من ذهب — الظلم وحسن ما له صفة م
الى الحظر قلنا لم يخالفوا في الموضع الذي ذكرناه وانما اعتقدوا ان في الاقدام على ما ذكرناه مضرة فلم يخلص

لهم

بالصفة التي نثبتها العلم بالاباحة وكذلك من توقف لم يخلص له هذا العلم م

لهم العلم لانه يعتقد انه لا يامن المضرة في الفعل ونبين ما ذكرناه انه لا بد في كل نوع من احكام الافعال
من اصل ضروري في العقل الا ترى ان ما له صفة الظلم لا بد من قبحه في العقل وما له صفة الانصاف
وشكر النعمة لا بد من وجوبه وكذلك لا بد من ان يكون في العقل اصل لاباحة ما له صفة مخصوصة من
الافعال ولا شيء يكون في كونه كذلك الا ما اشرنا اليه من المنفعة الخالصة ولم يبق الا ان يقولوا اولوا على انه
لا مضرة فيما ذكرتم من الفعل فهذا الخلاف قلنا المضرة على ضربين عاجلة واجلة فالعاجلة يعلم فقدها
بفقد طريق العلم بها او الظن لها وللعلم ادلة وطرق وللظن ايضا امارات وطرق فاذا فقد كل وجوه العلم
والظن قطع على انتفاء المضرة العاجلة ولولا صحة هذه الطريقة لم يعلم انتفاء المضرة عن تصرفنا ونجا
وكثير من افعالنا ولجوزنا المضرة في الفعل من غير امارة عليه ولحق بظن اصحاب السوداء واما المضرة الاجلة
فهي العقاب وانما يعلم انتفاؤها بفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان ثابتا لان الله لا بد ان
يعلمنا ما علينا من المضار الاجلة التي هي العقاب على الذي يقتضيه قبح الفعل فاذا فقدنا هذا الاعلام
قطعنا على انتفاء المضرة الاجلة فان قيل انتم ممن يعتبر في كون الفعل حسنا انتفاء وجوه القبح عنه
اين لكم انتفاء وجوه القبح عن تصرفكم قلنا وجوه القبح معلومة فاذا لم يكن الفعل كذبا ولا ظلما ولا ارادة
لقبيح ولا تكليفا لما لا يطاق الى غير ذلك من وجوه القبح وعلم انه ليس بقبيح لفقد اعلام الله تعالى
له بذلك ودلالته عليه علم انتفاء جميع وجوه القبح على ان هذا الضرب من التشكك قائم في الاحسان
وشكر المنعم واذا كان لنا طريق الى العلم بانتفاء وجوه القبح عن ذلك فهو الطريق الى هذا ودليل اخر يدل
على اصل المسألة انا قد علمنا حسن التنفس في الهواء ولا بد لحسن ذلك من علة ولا يجوز ان يكون علته الحاجة
اليه لان ذلك يقتضي حسن كل شيء يحتاج اليه وليس هذا قولا لاحد فان قيل يحسن للحاجة وانتفاء
وجوه القبح فذلك يعود الى ما قلناه ولا يجوز ان يحسن ذلك لدفع مضرة من حيث كان الحي متى لم يتنفس
من لم يتنفس لان هذه المضرة لا تخلو من امرين احدهما ان يصح استمرار كون الحي متنفسا مع هذه المضرة والاخر
ان يكون استمرارها لا يصح مع هذه المضرة فان كان الاول فانما فعل لدفع مضرة فقد فعل النفع وكل فعل
حسن لاحدهما فانه يحسن للاخر على انه قد يحسن التنفس في الهواء الزائد على ما يدفع به الحاجة المضرة وما
دفع حسن ذلك الا لكونه نفعا حسن اصل التنفس وان كان الامر على الوجه الثاني فقد كان يجب ان لا يتنفس

الاعتدال الضرورية ومعلوم حالا فدعل ان ما العقل بذلك انما يدل على نفسه الاعتدال الذي يقع التصرف في الملك
لانه بالنفس قد يتصرف في ملك غيره من الهواء والالات نفسه بغير اذن المالك وتعبدنا واجاز التصرف في
النفس ليبقى الحجوة ولاملتفعه فهو ملك لله تعالى جاز ان يكف من النفس ليبقى يكون الالات النفس ولا
يتلف ذلك وهو ملك له تعالى فاحد الامرين لا لا اخر دليل اخر ومما استدل به على ذلك ان الله تعالى
خلق الاجسام مختصة بالطعوم والارايح ولا بد من ان يكون له فيه الغرض لان العبث لا يقع منه تعالى
ولا وجه للحظر ناقض لهذا الغرض وقد علم ان النفع لا يجوز عليه تعالى فلا يجوز القول بانه خلقها
لنفعه ولا يجوز ان يكون خلقها لمضرة الغير لان الضرر اذا كان مجرد محض ولا نفع فيه ولا دفع ضرر فهو
ظلم والظلم قبيح لا يقع منه تعالى وان كان مستحقا فالكلام في اول ما خلق ولا عاصي هناك يستحق العقاب
ولا يجوز ان يكون ذلك للنفع الذي هو دفع الضرر لانه تعالى قادر على دفع المضار من دونه ولان
الكلام على اول ما خلق ولا يجوز ان يكون النفع فيه هو التكليف لانه قد يحسن ذلك بلا تكليف ولا
يتعلق بالتكليف فلا يتم من دون خلق الطعوم والارايح فلم يبق بعد ذلك الا انه مخلوق لانتفاع
الخلق ولا يكون كذلك الا ولهم ان ينتفعوا به لان من اعطى غيره ما لا يمكن لا يمكن فيه انه قد حرم كله
كان ذلك نقضا لغرضه فيه ذلك الانتفاع الخلق لا يقتضي انه تعالى اراد منهم الانتفاع فيكون مباحا
للمكلفات بل المعلوم ان الله تعالى اراد احد الوجهين الانتفاع فالارادة متعلقة بما خلقه من الاجسام
والطعوم دون فعل العبد لانه يجوز ان يخلقه لهذا الوجه ويحرم على العبد من ان ينتفع بسوء اختياره ولا
يخرج هو تعالى من ان يكون خلق لهذا الغرض ويمكن ان يعترض هذه الطريقة بان يقال انه خلق هذه
الطعوم وما اشبهها للنفع الذي هو وجوب تجنب الانتفاع بها عاجلا وليستحق الثواب بذلك والمنافع
الاجلة الدائمة فاذا قيل هذا تكليف مكلف ما يعرض بايجاب تجنب تلك المنافع العظيمة الدائمة
فمراد منه حسنه من دون تكليف فعليه الدلالة ولن يجدها فاذا قيل ان المنفعة المؤثرة البها اجله
خير عاجلة وهي منفعة على سبيل المجاز قلنا هذا غلط فاحش لان المنفعة الدائمة العظيمة وان تاخرت
هي اعظم وانفع من العاجلة المنقطعة ومن هذا الذي يجري على ان يقول في الطاعات والعبادات انها
ليست بمنافع لنا على الحقيقة وعلى قيل لو كان الامر على ما ذكرتم لوجب ان يدل العقل على حظر ذلك واذا فقد
ادعيتم

الهواء وسكونه م

يحسن ذلك لم الا خلقها لينتفع بها العباد
ولا يجوز ان يخلقها على وجه النفع الا على
انها على الاباحة م

يحسن ذلك لم الا خلقها لينتفع بها العباد
ولا يجوز ان يخلقها على وجه النفع الا على
انها على الاباحة م

النفع الذي يجري مجرى العوض
لان ذلك يقتضي تقدم التكليف
ولا يجوز ان يكون م

وقد يحسن خلق هذه المنافع في الاجسام
من غير تكليف فلذلك قلنا لكم ان خلق
ذلك يحسن من دون تكليف م

ولا لة الحظر بطل هذا الوجه وذلك انهم ان يقولوا ان العقل حظر ذلك لانه محظور ان يتصرف احد في غير
ملكه بلا اذن المالك وما يزالون يقولون انه لو خلق الاكوان والطعوم والارايح ليستدل بها على حدوث
الجسم والتوصل الى معرفته لكان خلق الاكوان يغني عن ذلك ولا يحتاج الى سواه باطل لان الادلة قد يترادف
ويتوالى وان اغنى بعضها عن بعض ولا يكون نصب الثاني عبثا لان الاول اغنى عنه وقد قيل لا يمكن ان
يعلم الارايح في الاجسام فيستدل بها على خالقها الا بعد ادراكها وينتفع بها وهذا يرد الامر الى انها خلقت
للانتفاع وذلك انه غير ممتنع ان يدركها فلا ينتفع بها اما لخلق ما من شهوة لها او نفار عنها او للانتفاع
الشهوة ووجود النفار طريقة اخرى وقد استدل على ذلك ايضا بان كل شيء يمكن الانتفاع به من وجهين
يخلقه تعالى لينتفع به من احد الوجهين يقتضي كونه عبثا من حيث خلقه على الوجه الاخر وجرى خلقه له
على الوجهين وهو لا يريد ان ينتفع به فيهما مجرى خلقه لشيئين مع الانتفاع بهما وغرضه الانتفاع
باحدهما وان خلقه للاخر عبث وليس يجري ذلك مجرى ما لم يخلقه فما كان يصح ان يخلقه فينتفع به لان
ما لم يخلق معدوم والعبث من صفات الموجود وليس القديم تعالى ممن يصل بفعل الى غرض بوجه الى وجه
كاحدنا الذي يصح ان يفعل فعلين والغرض في احدهما الا انه يجل تعالى عن ذلك فقد علمنا ان كون
الفعل الطعم واحد او ذا لون في كونه دلالة على اثبات الصانع يجري مجرى افعال متغايرة فلا يجوز
منه تعالى ان يجعله كذلك الا وهو يريد الانتفاع بالكل على سائر الوجوه وهذه الطريقة يمكن ان
اعتراضها بالمعنى المتقدم فيقال لهم خلق الطعوم والارايح يمكن الاستدلال بها على الصانع تعالى كما
ذكرتم وقد اراد تعالى ذلك من المكلفين ويمكن ايضا ان ينتفع بها على وجه الادراك والتلذذ بها
على وجه اخر وهو وجوب التجنب لهذا الانتفاع بها ليستحق بذلك الثواب العظيم واراد هذين الوجهين
متعددة لشائبة ما لم يبق الا انه يجب ان يكون مريدا لاحدهما فمن اين قلتم انه اراد وجه الانتفاع و
الالتذاذ دون ان يكون اراد التجنب لاجل استحقاق الثواب فاذا قلتم لو اراد التجنب لدل عليه امكن ان
يقال لكم قد دل عليه ما في العقل من حظر التصرف في ملك الغير بلا اذن المالك على ان ذلك ينعكس عليكم
فيقال لكم ولو اراد الانتفاع لدل على ذلك وقد استدل من قال بالحظر على مذهبه بان المخلوقات كلها
ملك الله تعالى ولا يجوز في العقول ان يتصرف في ملك المالك الا باذنه واباحته فاذا فقدنا الاذن والاباحة

الدليل م

الجسم م

نقطعنا على الخطر وهذه الطريقة عليها يعولون وبها يصولون ولنا عنها جوابان احدهما ان الدليل
العقلي الذي ذكرناه اقوى في الدلالة على الاذن في الاباحة من السمع فاذا حسن التصرف بالاذن السمعي فهو
بان يحسن بالدليل العقلي اولى يوضح ما ذكرناه انا لو وضع المالك على الطريق على وجه مخصوص تدخل
العادة بانه للاباحة لكان ذلك اقوى في الاباحة من الاذن بالقول وكذلك لو احضر الطعام واقعد
الضيف على المائدة لكان ذلك اقوى من اذنه بالقول ولو اشار الى تناول الشيء لكان كالاذن بالقول
ومما يمكن ان يذكر هنا ان ما يملكه احدنا لا بد من كونه رد فالو نفعا ولو كان ملكا فالبرهنة خاله
من غير تناوله من دون اذننا فما يملكه تعالى هذه حاله فمن اين ان التصرف فيه لا يجوز الا باذنه وبعد
فان معنى قولنا فيما خلقه الله تعالى انه ملكه انه يقدر على التصرف فيه بالافناء وغيره وليس هذا هو
المراد فيها بل المراد منه انه يتصرف فيه بوجوه المنافع وكل قبل فيها فان الانتفاع به كالمتنع
عنها انه ليس بملك وقد علمنا ان وجوه منافع الغير تفويتا لنفعه فيجب كونه ظلما الا
بعلم باذنه ان هناك نفعا هو احدى علينا ولا يتاتي ذلك فيما ملكه تعالى فان قيل لم يحسن
ما منع المنه من النفع لما لم يكن مالكه وبعد ذلك في الملك وليس العلة الا المالك وفقد الاذن قلنا
النفع اذا حصل له مع المنه اختصاص يجري مجرى حيازة المال لم يكن لنا منعها منه فيما فيه من الا
منها فاما الجواب الثاني فان العلة في قبح التصرف في ملك غيرنا ليست ما ذكروه بل هي انه تصرف فيما
يضره من ملكه بغير اذنه وهذا غير موجود في ملكه تعالى والذي يدل على ان العلة ما ذكرناه انه قد يحسن
من احدنا ان يستظل بظل حائط غيره بغير اذنه وان ينظر في مرآة المنصوبة بغير امره وكل ذلك تصرف في
ملك الغير بلا اذنه وانما حسن من حيث انتفاء الضرر عنه وتوضيح ما ذكرناه ان من اباح طعاما لغيره
فالتناول منه ملك لصاحبه والاذن لم يؤثر في انتقاله ولكنما حسن التصرف لزوال المضرة الا ترى ان
المأذون له لو علم ان الضرر مع الاذن ثابت لم يحل له التناول واعلم ان الاملاك لها اصول في ثبت بوجه
جهة السمع لان من حاز شيئا وثبت يده عليه فقد ملكه ولم يجز لغيره ان يتصرف فيه الا باذنه وقد يحسن
مع هذا الاختصاص وثبوت اليد التصرف من غير اذن وذلك مثل ان يتوجه للتصرف على صاحب اليد حق
مخصوص مثل ان يكون يغصبه درهما وفي ملكه ما يساويه من كل وجه فان له ان يتناوله بغير اذنه من ملكه

ذلك المثل

ذلك المثل ويجري المثل في هذا الباب مجرى العين في جواز التناول الا ترى انه يلزمه دفع المثل عند
تعذر العين وكذلك يحل له تناول المثل من حيث ما اختص من حقوقه فان قيل ما كيفية الاستحقاق العقلي
قلنا هو على ضربين احدهما استحقاق عين والاخر استحقاق بدل فاما استحقاق العين فكالغصب والشيء
العين واما استحقاق البدل فمثل ان يغصب رد المغصوب بعينه فيلزم بدله فان كان له بدل
في الاعراض المقصودة تعلق وجوب الرد بالبدل وجرى مجرى العين فان لم يوجد له بدل في صفته فلا بد فيه
من ارضائه ومصالحته وما يجري مجراها واعلم ان وجوه الاستحقاق العقلي لا يخرج على طريق الجملة عن
وجهين احدهما الاتلاف والاقتناء والاخر العقود والمعاوضة ويدخل في العقود الود بعثه كالهبة
في الاتلاف ضروب التعدي وفي الاقتناء الغصب الذي يبقى معه العين وتعلق على مالكها تناولها
وتعذر منها وقد يلحق بها ما تقدم العين منه والبدل الجزى فاما المواريث والغنائم فلا شبهة في انها
اسباب شرعية خارجة عن العقل وكذلك النفقات والهبات عقلية وان كانت شروطها شرعية
في العقل لوجهين احدهما في العين والاخرى في الذمة والثابت في الاعيان ينقسم الى قسمين احدهما
ان ثبت معينا كالغصوب في الاعيان باقية والاخر بالصفة وهو وجود المثل الذي تقدم ذكره واما ما يثبت
في الذمة فهو وجوب الحق مع انتفاء تعلقه بالعين لان من عليه دين اذا كان واجدا للمال فقد يلزمه
ان الحق ثابت عليه وكذلك المفلس الذي يرجى ان يجد المال فالاستحقاق ثابت فيهما وان لم يكن في عين مخصوصة

باب في النافي والمستصحب للحال هل عليهما دليل ام لا

اعلم ان قوما اغفلوا
فذهبوا الى ان النافي لا دليل عليه كما انه لا بينة على المنكر ولا دليل على من نفى كونه ظالما او نبيا ومنهم من ذهب
الى ان نافي الاحكام العقلية عليه الدليل وليس ذلك على نافي الاحكام الشرعية والصحيح ان على كل ناف لحكم شرعي
او عقلي عليه الدليل والذي يدل على ذلك ان النافي مخبر عن اعتقاده ومذهبه في انتفاء الحكم فلا بد اذا
لم يكن في الشيء من ان يبين وجهه وطريقه وفي اي وجهه وجب اعتقاده وجرى النفي في الاعتقاد
والمذهب مجرى الاثبات في وجوب اقامة الدليل على كل واحد منهما فاما ما الزم في الاثبات الدليل لانه مذهب
واعتقاد فيجب بيان وجهه لانه اثبات فالنفي يشاركه في هذا الحكم واعلم ان الطرق الذي يثبت فيها
العلوم سواء كانت ضرورية او استدلالية تدخل فيها طريقة النفي كالاثبات لما كان طريقا العلم الضروري

ينبغي مدعي النبوة وكالا دليل على من نفى

المذهب

في العقل

صار نفيه طريقا الى نفي المدرك وكذلك الاخبار لما كان طريقا الى العلم بالبلدان وما اشبهها صار نفيها
طريقا الى نفي بلاد زائدة وحادثة زائدة على ما عرفناه ولهذا نفي الصفات عن الذوات بانتفاء احكامها
ونبوة النبوة عن مدعيها لانتفاء العلم المعجز ونفي وجوب صوم شهر زائد على شهر الصيام وصلوة زائدة على
الخمس لانتفاء ذلك لا لاثر الغيد بذلك ولعل في الثاني اشكل من حيث عولنا في الاشكال على النفي فظن ان ذلك
ليس بالاثر وقد يكون الدلالة نفيا واثباتا وليس نفي العلم بالحكم يجري مجرى نفي الحكم لان نفي العلم يقتضي
الشك والتوقف ولا دليل على الشك لا بد من الاعتقادات والمذاهب والثاني ذاهب الى شيء بعينه
استفاد فعليه اقامة الدليل فاما ما تعلقوا به من انه لا بينة على المنكر فذلك طريقة الشرع دون العقل
وكلامنا انما يقتضيه العقل ولو كانت لا بينة عليه لما الجا الى اليمين لانها تجري في ازالة ما شاحنه
وقطع خصومته مجرى البينة على ان كون الشيء في يد المنكر يجري مجرى البينة لانه لو لم يكن في يده يجري
مجرى المدعي الاخر في الحاجة الى البينة واما استصحاب الحال فعندنا المحقق لا يرجع المتعلق بها الى انه
اثبت حكما بغير دليل لانهم يقولون ان الراوي للماء في صلوته قد ثبت قبل رؤيته بالاجماع وجوب مضيه
في الصلوة فيجب ان يكون على هذه الحال مع رؤيته الماء فهذا جمع بين حالين في حكم واحد من غير دلالة
جامعة لان الحالين مختلفتان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما وواجدا له في الاخرى فكيف
يسوى بين الحالين من غير دلالة واذا كنا اثبتنا الحكم في الحال الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان
كان ذلك الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هينا استصحاب حال وان كان يتناول الدليل
انما هو الحال الاولى فقط فالحال الثانية عارية عن الدليل ولا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل
وجرت هذه الحال مع الخلو من دلالة مجرى الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم في الاولى
الا بدليل فكذلك الثانية وجرت الحالان مجرى مسئلتين في انه لا بد من دليل يجمعهما او اختصاص كل مسئلة
بما لا له قال فان قالوا ثبوت الحكم في الحال الاولى يقتضي استمراره الا لمانع لان ذلك لو لم يجب لم يعلم استمرار الاحكام
في موضع من المواضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث
فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع قلنا لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى
كيفية اثباته وهل اثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار فهل يتعلق بشرط او لم يتعلق فيه

علمنا ان الحكم ثابت في الحال الاولى انما ثبت بشرط فقدنا الماء وانما في الحالة الثانية موجود واتفقت
الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية والحالتان مختلفتان ولا بد من دلالة على كل واحدة منهما
وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا
بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحال الاولى بما دكونه في الدار في الثاني وقد ذكرنا الرد به على من كلمهم
عمرو منهما مع فقد الرؤية فاما الفضاء بان حركة الفلك وما يجري مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك
معلوم بالادلة على ما ادعى انه لم يعتبر الحكم للدلالة ومثل ذلك يجب من قال فيجب ان لا ينقطع
بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد في القطع على الاستمرار
من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولذلك كان من يجوز انتقاض العادات في كل الاحوال يجوز من ذلك
ما لا يجوزه غيره ممن يمنع ذلك ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر يجوز ان يدل الغلبة البحر عليه
الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه فاما القول باقل ما قيل في المسئلة من حيث
كان الاجماع ثابتا فيه والزيادة لا دليل عليها فيجب نفيها فهو صحيح اذا بني على ما قدمناه من الاشتراك
على نفي الحكم بنفي الدلالة عليه اذا كان من الباب الذي متى كان ثابتا وجب ان يكون عليه دلالة منصوبة
وليس في ذلك تخصيص باقل ما قيل فيه بل في كل شيء اختلف في ثبوته ونفيه مما يجب اذا كان ثابتا وجود دلالة عليه
فان عدل الموجب للنفي بعدم دليل الاثبات ولم يجب الاثبات لعدم دليل النفي قلنا لا بد لكل مثبت وناف
من دليل على ما نفاه او اثبته غير ان النافي لا امر قد علم بالدليل ثابتا الوجوب ان يكون عليه دلالة قائمة
يمكن ان يعتمده من حيث انتفت الدلالة عليه فصار انتفاء الدلالة هيهنا دليلا كافيا على النفي وليس كذلك
الاثبات لانه لا بد فيه من دلالة هي اثبات لا يرجع الى طريقة النفي حتى يقال لو كان منتفيا لكان على
انتفائه دليل فاذا فقد قطعنا على ثبوته لان الفرق بين الامرين ظاهر في مسائل كثيرة منها انا كلما انتفى
تخصيص بعينه على انه ليس بنبي لفقد العلم المعجز الدال على نبوته ولا يحتاج الى غير ذلك في نفي نبوته ولا يجوز
قياسا على ذلك ان نثبت نبوة شخص من حيث فقدنا الدليل انه ليس بنبي بل لا بد في اثبات نبوته من دليل
لا يرجع فيه الى النفي ومن ذلك انا ننفي وجوب صلوة سادسة ووجوب صيام شهر زائد على شهر الصيام
من حيث فقدنا دلالة وجوب ذلك وهو من الباب الذي متى كان واجبا فلا بد من دلالة على وجوبه ومن ذلك

انا ننفي بلدا لانا على ما عرفناه من البلدان من حيث لو كان موجودا لخبرنا عنه فتحصل الطريق الى نفيه نفي الخبر
عنه ولا يجوز اثبات بلد بان نقول لو لم يكن ثابتا لخبرنا عن نفيه وكذلك ننفي وقوع فتنة عظيمة في
الجامع يوم الجمعة لفقد الخبر عنها ولا نثبت هذه الفتنة من حيث ارتفع الخبر عن انتفائها الا ان نقل الا
احاد لما لادلة فاعتبر في نفي الامور نفي ورودها باثباتها ولم يعتبر في اثباتها نفي ورودها بنفيها وقد كنا
قدمنا املينا مسالة استقصينا فيها الكلام على هذه النكتة وبينا ان هذه الطريقة تقتضي اثبات ما لا
يتناهى من الادلة لانا ننفي ما لا نهاية له فلو اعتبرنا في كل منفي ان الدليل هو اثبات لوجب ما ذكرناه من ادلة
لا تتناهى وليس كذلك الاثبات لان الاشياء المثبتة متناهية فيجوز اثباتها الا من طريق النفي بل بادلة اثباتها
متناهية فان قيل يجب الاستدلال على نفي الحكم الشرعي بنفي الدلالة عليه الا العلماء الذين فتشوا الادلة
وغاصوا الى اعماقها حتى يصح ان ينفوها متى لم يكن لهم ظاهرة قلنا كذلك هو ومن لم يكن عالما ومن يجب طلب
الادلة له لا يجوز ان يعتمد هذه الطريقة فاما الاستدلال ببراءة الذمة فمما يمكن الاعتماد عليه لان تعلق
الحق بالذمة عقلا او شرعا يحتاج الى سبب استحقاق فاذا ادى النظر الى فقد سبب الاستحقاق علم
براءة الذمة ولولا صحة هذه الطريقة لما علم العقلاء براءة ذممهم من الحقوق ونحن الان قاطعون كتابنا
هذا فقد انتهينا فيه الى الامد المقصود وما اجرينا لمطلوب والى الله الرغبة في ان يغفر لنا ذلك الا ان
ينجرنا ما اعتمدناه ولا اردناه وان يوفقنا على ما وافق الحق فنصره وكشف عن
المشتبه واظهره ولا يجعلنا لشيء مما سطرناه وذكرناه عند الموافقة يوم
الحساب وتم الكتاب انه سميع مجيب قد وقع
الفراغ من انتساخ هذه النسخة الشريفة
على يد الفقير المحتاج الى ربه
الباري عبد الله
الخراسانی
في
يوم السبت
السابع عشر من شهر
شعبان المعظم من شهور سنة ١٢٣٠

١٥٠٠/-